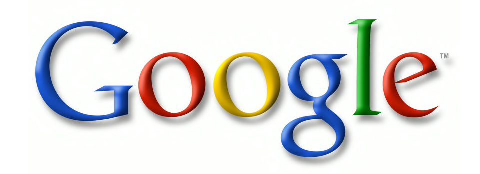


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

e Ewald Flügel Library

D·VNIVERSITY·LIBRARY

Spinozae

OPERA PHILOSOPHICA

[illegible]

Die

ETHIK DES SPINOZA

im Urtexte

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

From the Ewald Flügel Library



STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY

Spinozae
OPERA PHILOSOPHICA
Vol. I.

Die

ETHIK DES SPINOZA

im Urtexte

[illegible]

von

Hugo [illegible]
[illegible]

Heidelberg [illegible]
[illegible]
[illegible]

Verlag von **Georg Weiss** in Heidelberg.

Mit dem Erscheinen des vierten Bandes liegt nunmehr fertig v

Spinozae
Opera philosophica
ed. **Dr. Hugo Ginsberg.**

Band	I.	Die Ethik	ℳ 2.-
„	II.	Der Briefwechsel	„ 3.-
„	III.	Der theologisch-politische Tractat	„ 3.-
„	IV.	Die unvollendeten Abhandlungen	„ 3.-

In gleichem Verlage erschien:

LEBENS- UND CHARAKTERBILI
BARUCH SPINOZA'S
nach
DEN VORHANDENEN QUELLEN ENTWORFE
von **HUGO GINSBERG,**
Dr. phil.

Preis 1 Mark.

In obigem Schriftchen hat der Verfasser aus Anlass der im Jahre 187 beabsichtigten Errichtung eines Denkmals für Spinoza ein Lebens- un Charakterbild des Philosophen zu entwerfen sich bemüht, das nich sowohl neue Seiten seiner wissenschaftlichen und sittlichen Bedeutun vorführen soll, als vielmehr dazu bestimmt ist, die Aufmerksamke weiterer Kreise auf eine geschichtliche Erscheinung im geistigen Lebe des 17. Jahrhunderts hinzulenken, welche nach ihrer Geistes- un Charakterrichtung erst seit und durch Lessing gewürdigt, einen be deutsamen Einfluss auf Deutschlands grosse Denker und Dichter geüb hat und noch gegenwärtig in mannigfacher Weise auf die theologisch philosophische und naturwissenschaftliche Literatur einwirkt.

Spinoza's sämmtliche Werke.
Uebersetzt und erläutert
von
J. H. v. Kirchmann und **C. Schaarschmidt.**
2 Bände. Preis 8 Mark.

Daraus einzeln:

Abhandlung von Gott	Mark 1 –
Ethik	„ 1 5
Theologisch-politische Abhandlung	„ 2 –
Principien der Philosophie des Descartes	„ 1 –
Verbesserung des Verstandes und politische Abhandlung	„ 1 –
Briefwechsel	„ 2 –

193
S75e

Die

Ethik des Spinoza

im Urtexte

herausgegeben

und mit einer Einleitung über dessen Leben, Schriften und Lehre versehen

von

Hugo Ginsberg,

Doctor der Philosophie.

STANFORD LIBRARY

Leipzig, 1875.

Erich Koschny.

(L. Heimann's Verlag.)

71

219096

STANFORD LIBRARY

Vorwort.

Wie die von Ueberweg, zu dessen Uebersetzung der Poetik des Aristoteles gelieferte Ausgabe des Urtextes dieser Schrift, so ist auch die vorliegende Ausgabe des Urtextes der Ethik des Spinoza veranlasst durch den Wunsch vieler Besitzer der in der philosophischen Bibliothek erschienenen Uebersetzung der Ethik diese Uebersetzung mit dem Urtexte vergleichen zu können.

Der Herausgeber hofft, dass die vorangeschickte Einleitung dazu beitragen werde, die Brauchbarkeit der Ausgabe zu erhöhen. Derselbe hat sich bemüht das seit etwa zwanzig Jahren neugewonnene Material für das Lebens- und Charakterbild Spinozas gewissenhaft zu verwerthen wie er auch auf die Forschungen über den Zusammenhang der Lehre mit den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, den besonders Dr. M. Joel in neuester Zeit dargelegt, hingewiesen hat.

Wem das Verhältniss Spinozas zu Cartesius dadurch nicht ausreichend hezeichnet zu sein scheint, dass der jüngere Denker an dem ältern sich systematisch auf dem Gebiete der Philosophie orientirt und seine Stellung zu den speculativen Grundproblemen auf diese Weise fixirt habe, dem wird auch Kants Bedeutung für die Entwickelung des philosophischen Denkens in unserem Jahrhundert nicht genügend gewürdigt erscheinen, wenn gesagt wird, durch ihn sei der modernen Speculation nicht nur ihr Ausgangspunkt sondern auch ihr Ziel vorgezeichnet worden, auf wie verschiednen Wegen auch immer die Erreichung dieses Zieles erstrebt worden ist.

Der Herstellung des hier gegebnen Textes der Ethik ist die Ausgabe der Opera posthuma von 1677 zu Grunde gelegt. Eine Vergleichung der jüngsten Gesammtausgabe der Werke Spinozas von Bruder hat nicht nur ergeben, dass dieselbe zahlreiche Druckfehler enthält, deren Ver-

besserung durch ein beigegebnes Druckfehlerverzeichniss vermisst wird, sondern auch, dass sich der Herausgeber manigfache Veränderungen des Textes sowie Zusätze erlaubt hat, ohne sie als von der Hand des Herausgebers herrührend, kenntlich zu machen. Die Veränderungen des Textes sind aus dem durch nichts gerechtfertigten Bestreben hervorgegangen, Spinozas Latinität ein mehr klassisches Gepräge zu geben; die Zusätze enthalten Angaben über die von Spinoza gemachten Anführungen römischer Classiker oder Bibelstellen sowie Stellen aus Cartesius Schriften. Letztere Willkürlichkeit erscheint gegenwärtig um so bedenklicher, als sie der Behauptung zur Stütze dienen könnte, Spinoza habe da, wo dies doch leicht zu ermitteln sei, die Quelle seiner Lehre genau angegeben, dagegen kein Bedenken getragen, zu verschweigen, wie viel er den Schriften des Giordano Bruno entnommen habe, ohne diesen geistesverwandten Denker auch nur zu nennen. — Nun hat aber Spinoza, — wenn wir von den in dem theologisch-politischen Tractat exegetisch behandelten Schriftstellen absehn — alle jene Denker namentlich bezeichnet zu deren Lehren er in seinen Schriften Stellung nimmt, freilich ohne genaue Hinweisungen auf ihre Schriften zu geben — und es liegt kein Grund vor, eine Verschweigung seiner Bekanntschaft mit den Schriften des Giordano Bruno anzunehmen und dies aus der Sitte jener Zeit zu erklären, in Bezug auf Quellenangaben durchaus nicht peinliche Gewissenhaftigkeit zu beobachten.

Die gegenwärtigen äussern Schwierigkeiten bei Veröffentlichungen durch den Druck mögeu es erklären, wenn vorläufig nur das Hauptwerk des Spinoza erscheint. Sollte es einem Bedürfniss entsprechen, so ist Herr Koschny nicht abgeneigt, auch die übrigen Schriften — mit Ausnahme der hebräischen Grammatik — folgen zu lassen und behält sich der Herausgeber für diesen Fall vor noch näher auf die Lehre Spinozas zurückzukommen. Mit Rücksicht auf eine zu veranstaltende Gesamtausgabe ist auch die ganze Vorrede des Herausgebers der Opera posthuma — mit Ausschluss der auf die hebräische Grammatik bezüglichen Stelle vor dem Texte der Ethik abgedruckt.

Berlin, den 20. April 1873.

Der Herausgeber.

Einleitung.

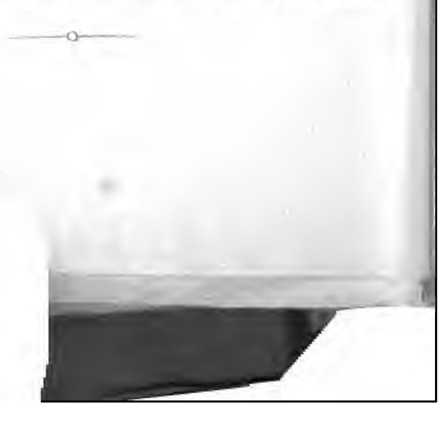
Druckfehler der Einleitung

welche man vor der Lecture zu verbessern bittet.

S. 5 Z. 10 v. o. lies dreissig statt dreisig.
S. 6 Z. 7 v. u. lies welcher statt welchen.
S. 7 Z. 12 v. u. lies wie statt als.
S. 14 Z. 11 v. o. lies erfolgt statt verfolgt.
S. 16 Z. 4 v. o. lies Tschirnhausen statt Tschirnhaus.
S. 16 Z. 6 v. u. lies Stoupe statt Stonpe.
S. 17 Z. 1 v. u. lies erstlich statt ernstlich.
S. 19 Z. 14 v. u. lies koennte statt konnte.
S. 19 Z. 12 v. u. lies ehrenwerth statt ehrenswerth.
S. 22 Z. 2 v. o. lies vere statt vera.
S. 23 Z. 5 v. u. lies neminem statt nemo.
S. 24 Z. 10 v. o. lies tief statt tiefer.
S. 24 Z. 5 v. u. lies Dilettant statt Diletant.
S. 30 Z. 15 v. u. lies meiste statt meisste.
S. 32 Z. 8 v. o. lies infinitum statt infinitium.
S. 33 Z. 12 v. u. lies unerschaffen statt neuerschaffen.
S. 34 Z. 3 v. o. lies dannenhero statt deren wahrer.
S. 34 Z. 3 v. o. hinter weder ihrer einzuschalten: Existenz.
S. 36 Z. 6. v. o. lies psychologischem statt psychologischen.
S. 38 Z. 5 v. o. lies werde statt werden.
S. 38 Z. 23 v. o. lies Spinoza statt Spienoza.
S. 40 Z. 5 v. o. lies geistigen statt geistlichen.
S. 44 Z. 16 v. o. ist vor „nicht“ sind einzuschalten.
S. 47 Z. 2 v. o. lies Salomonisch statt Salamonisch.
S. 48 Z. 2 v. o. lies Bejahung statt Beziehung.
S. 48 Z. 21 v. o. lies aufweist statt aufweisst.
S. 48 Z. 10 v. u. lies einer statt eine.
S. 49 Z. 1 v. o. lies vom Wollen statt vom Willen.
S. 52 Z. 6 v. u. ist hinter wie „fast“ zu streichen.
S. 54 Z. 11 v. o. lies Bacon statt Baron.

Druckfehlerverzeichniss zur Praefatio.

S. 57 Z. 5. v. o. hinter parum einzuschalten: scientiae.
S. 57 Z. 7 v. u. lies officientibus statt afficientibus.
S. 58 Z. 7 v. o. lies praestantiora statt praestantioria.
S. 58 Z. 19 v. o. lies procederet statt prodcederet.
S. 58 Z. 20 v. o. lies Electore statt Electori.
S. 58 Z. 7 v. u. lies hic statt his.
S. 59 Z. 12 v. o. vor quamvis einzuschalten: Quantum vera ad haec ejus scripta.
S. 60 Z. 6 v. o. hinter modo einzuschalten: ac.
S. 61 Z. 22 v. o lies cognoscimum statt cognoscismum.
S. 61 Z. 6 v. u. lies contemptus statt contempus.
S. 62 Z. 11 v. o. lies sed statt seu.
S. 62 Z. 26 v. o. ist vor nos per einzuschalten: quod.
S. 62 Z. 5 v. u. lies deprehendetur statt deprehenditur.
S. 62 Z. 2 v. u. lies coroll. statt cornll.
S. 63 Z. 17 v. o. lies id statt et.
S. 65 Z. 2 v. o. lies sed statt et.
S. 66 Z. 3 v. u. lies affirmet statt afffrmat.
S. 67 Z. 15 v. u. lies instituendis statt instituentis.
S. 68 Z. 7 v. o. lies auctoritate statt auctore.
S. 69 Z. 14 v. u. lies generatim statt generatum.
S. 69 Z. 7 v. u. lies sola statt solo.
S. 70 Z. 10 v. u. lies capitis statt capitas.
S. 70 Z. 9 v. u. lies quique statt quinque.
S. 70 Z. 7. v. u. lies concessurus statt concessuris.
S. 72 Z. 23 v. o. lies ad haec scripta statt ad scripta.
S. 73 Z. 3 v. o. lies exitatae statt excitate.
S. 74 Z. 1 v. o. lies eos statt iis.
S. 75 Z. 13 v. o. lies pugnare statt pungnare.
S. 75 Z. 25 v. o. lies vero statt vera.
S. 75 Z. 11 v. u. ist variis einmal zu streichen.
S. 76 Z. 20 v. u. ist hinter tractata sunt ein Semicolon zu setzen und vor Sed einzuschalten: reliqua igitur brevibus absolventur.
S. 76 Z. 18 v. u. lies obitum statt olitum und accuratae statt accurate.
S. 77 Z. 10 v. o. lies adjuvabunt statt adjubunt.
S. 77 Z. 15 v. o. ist hinter quomodo einzuschalten: id.
S. 77 Z. 19 v. o. lies prolixius statt prolixtus und optime statt optimo.
S. 77 Z. 3 v. u. ist hinter secundum einzuschalten: eorum.
S. 78 Z. 13 v. o. lies benevole statt benevolo.
S. 78 Z. 22 v. o. ist hinter sed einzuschalten: etiam.
S. 78 Z. 5 v. u. lies affulget, erudito statt effulget, eruditio.



Der Umstand, dass seit der letzten Veröffentlichung der Schriften Spinozas durch Bruder und Riedel, mannigfache Entdeckungen und Forschungen das Leben, die Schriften und die Lehre dieses Denkers betreffend, gemacht worden sind, welche in vielfacher Beziehung ein neues Licht über die Lebensverhältnisse verbreiten und seine Philosophie mit Sicherheit bis an die Quellen ihrer Entstehung verfolgen lassen, wird es rechtfertigen, wenn wir an dieser Stelle eine Darstellung des Lebens wie der Lehre mit Rücksicht auf diejenigen Ergebnisse liefern, welche seit dreisig Jahren in einer reichen Literatur, deren einzelne Schriften sich jedoch meist nur auf Einzelnuntersuchungen erstrecken, niedergelegt worden sind. Die Ergebnisse dieser Einzelforschungen lassen soweit sie sich auf das Leben beziehn Spinoza nicht mehr als den vereinsamten, verkannten oder gar verachteten Denker erscheinen; hinsichtlich seiner Lehre aber, lassen sie deutlich den Einfluss erkennen, welchen sein Bildungsgang auf die Entstehung und Entwickelung derselben geübt hat.

Benedict (Baruch) Spinoza ist geboren zu Amsterdam am 24. November 1632. Sein Vater, ein Kaufmann, gehörte jener Niederlassung spanisch-portugisischer Juden an, welche, um ihres Glaubens willen in der Heimath vor der Inquisition auf das Härteste bedrängt, nach dem Abfall der Niederlande von Spanien in Amsterdam ein neues Jerusalem wiedergefunden und sich von da aus über die grossen Handelsplätze des Landes, als ein wohlgelittenes gleichsehr durch Bildung wie durch Betriebsamkeit ausgezeichnetes Bevölkerungselement, verbreitet hatten. Der verdienstvolle neueste Bearbeiter der Geschichte der Juden Prof. Dr. Graetz hebt hervor, dass es zu Spinozas Zeiten in Amsterdam Schriftsteller von allgemeiner Bildung unter den portugisischen Juden gegeben habe (s. Graetz Geschichte der Juden Bd. X Note 1.) Nach der Sitte jener Zeit er-

warben sich die meisten dieser Juden, ohne speciell damit die Vorbildung für ein rabbinisches Amt im Auge zu haben, eine umfassende talmudische Bildung, zeichneten sich aber vor ihren Stammgenossen polnisch-jüdischer Abkunft dadurch aus, dass sie auch eine moderne Bildung mit ihrer alt-klassischen Grundlage sich zu erwerben bemüht waren. Aus diesen Bildungsverhätnissen portugisisch-jüdischen Gemeinden Hollands erklärt sich auch der Bildungsgang Spinozas und es darf aus dessen gleichzeitiger Beschäftigung mit den klassischen Sprachen und den profanen Wissenschaften besonders der Mathematik, Philosophie und Physik neben seinen talmudischen Studien, nicht ein Erklärungsgrund für dessen Ausschliessung aus der jüdischen Gemeinde durch den Bann gesucht werden. Veröffentlichte doch ein hervorragendes Mitglied desselben Rabbinatscollegiums, welches über Spinoza den Bann verhängte, Menasse ben Israel Schriften in spanischer und lateinischer Sprache. Spinoza erlernte die lateinische Sprache zuerst bei einem Deutschen, später bei einem holländischen Arzte van den Ende, welcher übrigens im Verdachte stand, staats- und kirchengefährliche Ansichten zu hegen und später in Frankreich der Verwicklung in politische Umtriebe zum Opfer fiel. Den Unterricht dieses jedenfalls vielseitig gebildeten Mannes soll Spinoza bis zum Jahre 1655 genossen haben. In wie weit die Denkweise desselben auf den Schüler Einfluss geübt lässt sich nicht ermitteln. Dass eine Beziehung Spinozas zu der damals elfjährigen Tochter van den Ende's stattgefunden und vorzugsweise dazu beigetragen habe den jugendlichen Denker in Leben und Anschauung von den Traditionen seines Volkes abwendig zu machen, ist jetzt als eine poetische Ausschmückung nachgewiesen. Die im Jahre 1656 erfolgte Ausstossung Spinozas aus der Gesammtgemeinschaft der Juden durch den grossen Bann (Cherem) als einen Act des rohsten Fanatismus rabbinischen Judenthums hinzustellen, erscheint nicht gerechtfertigt, wenn man die eigenthümliche Lage in Betracht zieht, in welchen sich das Gemeindeleben der in den Niederlanden eingewanderten portugisischen Juden befand. Einmal umfassten diese Gemeinden viele Elemente die als Bekenner eines heimlich bewahrten Judenthums oder als nächste Abkömmlinge dieser Bekenner nicht davon frei geblieben waren, ihr Judenthum in ein katholisirendes Gewand zu kleiden und darum auch sich besonders empfind-



lich zeigten gegen jede freiere Auffassung des jüdischen Lehrbegriffes, sicherlich auch die Rabbinatscollegien gedrängt haben, allen derartigen Bestrebungen innerhalb der Gemeinde mit Entschiedenheit entgegenzutreten. Darauf lässt wohl auch der Umstand schliessen, dass die Ausschliessung Spinozas grade zu der Zeit erfolgte, wo das geistig am meisten hervorragende Mitglied des Rabbinatscollegiums zu Amsterdam, Menasse ben Israel, sich in England befand, um beim Lord Protector und dem Parlamente der englischen Republik die Erlaubniss zur Ansiedlung der Juden in dem jungen Freistaate zu betreiben. Der bereits eben angeführte verdienstvolle Geschichtschreiber (Graetz) entwirft von Rabbi Menasse ben Israel ein Geistes- und Charakterbild, dass diesen auch für die bürgerliche Stellung der Juden sehr thätigen Mann durchaus nicht als den Freidenker unter seinen Amtsgenossen erscheinen lässt, aber die Annahme hat mancherlei für sich, dass ein Mann von der allgemeinen Bildung und Weltgewandheit des Rabbi Menasse ben Israel ein so entschiednes Vorgehn gegen Spinoza hingehalten hätte. Aber auch ein zweites Moment mag auf diesen Vorgang nicht ohne Einfluss gewesen sein. Es war dies die bürgerliche Stellung der portugisischen Juden in Holland. Es war ihnen gelungen nicht minder durch Leben und Sitte, welche sich eng an die Ausübung ihrer Religion anschlossen, als durch Bildung und Betriebsamkeit eine geachtete Stellung in der neuen Heimath zu erlangen; sollten sie dieselbe dadurch gefährden, dass sie in ihrer Mitte einen jungen Mann, welcher sich eben so sehr durch hervorragende Begabung als durch talmudische wie allgemeine Bildung auszeichnete darin gewähren liessen, dass er durch Abweichungen in Leben und Anschauung die Grundvoraussetzung ebensosehr des Judenthums als der geoffenbarten Religion überhaupt zu negiren schien? In einem Lande, das ohnehin schon durch das Sectenwesen, welches sich in der reformirten Kirche herausgebildet hatte, manigfache störende Einflüsse auf sein politisches Leben zu erfahren hatte, war es nicht gleichgültig, ob innerhalb der jüdischen Gemeinde der Hauptstadt mit Gelehrsamkeit, Geist und Scharfsinn zur Geltung gebrachte abweichende Anschauungen Eingang in weitere Kreise fanden. Aus diesem Gesichtspunkte erklärt es sich auch, wenn von einer Ausweisung des gebannten Spinoza durch den Magistrat von Amsterdam und zwar auf Grund eines Gutachtens der

reformirten Geistlichkeit berichtet wird. Wir werden später, wo wir von den Nachwirkungen der Lehre Spinozas in Holland zu berichten haben, Gelegenheit finden darauf hinzuweisen, wie sehr diese Lehre sowohl auf die kirchliche wie auf die Volksanschauung eingewirkt habe.

Aber wir müssen, ehe wir dem Lebensgange unseres Denkers weiter folgen, einem Einwande begegnen welcher sich aus dem Umstande hernehmen lässt, dass Spinoza zur Zeit seiner Ausschliessung aus der jüdischen Gemeinschaft erst 24 Jahre alt gewesen sei. Es kann die Frage aufgeworfen werden: Ist denn jener kaum 24jährige Spinoza schon der als welcher er uns ein Jahrzehnt später in Briefen und handschriftlich in Umlauf gesetzten Werken erscheint? Um diese Frage richtig beantworten zu können, müssen wir Gewicht darauf legen, dass von Spinoza berichtet wird er sei bereits mit 15 Jahren ein ausgezeichneter Kenner des Talmuds gewesen. Nehmen wir hinzu, dass im Jahre 1655, bis zu welcher Zeit er van den Ende's Unterricht genossen, seine allgemeine wissenschaftliche Bildung abgeschlossen und seine eingehende Bekanntschaft mit der Lehre des Cartesius vermittelt gewesen sei, so werden wir zu der Annahme berechtigt, dass in dem Geiste des jugendlichen Denkers sich bereits alle Momente um einen einheitlichen Grundgedanken gruppirt finden, welchen wir in seiner Ethik in Gestalt eines wissenschaftlichen Systemes dargelegt sehn. Um unsere Annahme zu rechtfertigen, wird es genügen auf den eigenthümlichen Bildungsgang eines Talmudisten hinzuweisen und sich gegenwärtig zu halten, wie der Talmud alle Seiten des jüdischen Culturlebens in seiner Beziehung zu oder, um auch dies zu berühren, in seiner Ablehnung gegen das Culturleben der übrigen Culturvölker umfasst. Von besonderem Einfluss auf den Bildungsgang Spinozas ist unstreitig die ablehnende, polemische Haltung des Talmuds gewesen. Diese nämlich ist bei Abfassung des Talmuds Anlass geworden, auch alle speculativen Probleme, wie sie innerhalb der griechisch-römischen Welt aufgestellt und erörtert worden sind, in den Kreis der Betrachtung zu ziehn. Dass sich die Talmudisten apologetisch gegen die meisten dieser Philosopheme verhielten, kommt hierbei zunächst ebensowenig in Betracht, als wenn es sich darum handelt, die Schriften der apologetischen Kirchenväter als Fundgruben für die griechisch-römische Mythologie und Philosophie zu würdigen und zu



verwerthen. Mochte der Talmud immerhin seine Polemik an der platonischen, aristotelischen, neoplatonischen, stoischen, epikurischen und skeptischen Weltanschauung üben, er konnte dies nicht thun, ohne diese Irrlehre mitzutheilen, der jugendliche Talmudist lernte sie kennen, nahm sie in sich auf und unterwarf sie als Jüngling von Spinozas Geistes- und Characterrichtung einer neuen selbständigen Prüfung und wer wollte vorhersagen, ob die apologetischen Argumente des Talmuds auch Stand halten würden vor der Kritik eines Jünglings der seit seinem frühen Kindesalter gewöhnt war seinen Scharfsinn an den Problemen dieses Talmuds zu üben?

Wenn wir von dem Bildungsgange Spinozas reden, haben wir noch eines für denselhen bedeutsamen Momentes zu erwähnen.

Hätten wir auch nicht Spinozas ausdrückliches Zeugniss dafür, so könnten wir nicht daran zweifeln, dass der Abkömmling einer angesehnen jüdisch-portugisischen Familie schon früh die Werke der arabisch-jüdischen Philosophen, des Mittelalters, besonders eines Maimonides gekannt und gründlich studirt habe.

Dass ein derartiger Bildungsgang frühzeitig zur Geistesreife führen müsse und dass unter solchen Verhältnissen sich im Alter von noch nicht vierundzwanzig Jahren eine ihren Grundzügen nach abgeschlossene Weltanschauung voraussetzen lasse, wird kaum noch einer nähern Erweisung bedürfen.

Das Rabbinatscollegium, dem er ja seine talmudische Bildung verdankte, war wohl berechtigt in Spinoza nicht nur seine wissenschaftliche Anlage, sondern seine geistige Bedeutung und seine ausgeprägte Characterrichtung zu würdigen, als es sich entschloss seine Ausschliessung aus der jüdischen Gemeinschaft auszusprechen. Undenkbar erscheint es übrigens nicht, dass im Interesse des innern Friedens, vielleicht auch in der Hoffnung auf Erhaltung eines so hoffnungsvollen jugendlichen Denkers für die jüdische Gesammtheit Spinoza Anerbietungen zur Verbesserung seiner äussern Lage gemacht worden sind. Es wird berichtet, dass die jüdische Gemeinde ein Jahrgehalt von 1000 Gulden angeboten habe, wenn Spinoza bereit sei durch den Besuch der Synagoge seine Zugehörigkeit zum Judenthum äusserlich zu bethätigen. Alle diese Verhältnisse unterliegen, wie bereits oben angedeutet, einer andern Be-

urtheilung, wenn es sich um Acte der Proselytenmacherei von Seiten der Hierarchie einer machtvollen Staatskirche oder um Bestrebungen für Erhaltung des innern und äussern Friedens bei einer Religionsgesellschaft handelt, die kaum erst den blutigen Verfolgungen der Inquisition entronnen, in einem freien Staate eine neue friedliche Heimath gefunden hat und eine solche auch in andern Ländern — wie in England — zu finden sucht; welcher es also darum zu thun ist, den Beweis zu führen, dass sie keinerlei Elemente in sich schliesse, von denen eine Störung des kirchlichen oder bürgerlichen Friedens zu fürchten sei.

Der Vollständigkeit wegen wollen wir auch nicht unterlassen des Mordversuches zu erwähnen, welcher nach Spinozas eigner Mittheilung vor seiner Excomunication auf ihn mit einem Dolche gemacht worden sein soll. Wie sich das Verhalten des Rabbinatscollegiums in seinen Anfragen auf die Angeberei von Mitschülern Spinozas in Bezug auf Abweichungen in Lebensweise und Anschauung zurückführt, so wird es auch für den, welcher ähnliche Vorgänge innerhalb anderer Religionsgemeinschaften, besonders in jener Zeit in Betracht zieht, nichts Erstaunliches haben, wenn der Fanatismus eines Einzelnen innerhalb des Judenthums bis zu einer derartigen Ausschreitung Spinoza gegenüber sich verirrt. Soviel steht geschichtlich fest, dass der Meuchelmord niemals eine irgend wie und wo sanctionirte Waffe zur Vertheidigung der Lehre des Judenthums gewesen ist. An der Wahrheit des Vorganges den Spinoza selbst mitgetheilt hat, zu zweifeln, haben wir um so weniger Grund, als wir bei Spinoza sonst nirgends das Bestreben wahrnehmen, sich zum Märtyrer zu stempeln.

Bis zu seinem äussern Bruche mit dem Judenthume bietet das Leben unseres Denkers wenig Bemerkenswerthes, wenn es auch unzweifelhaft um so reicher an innern Kämpfen gewesen ist. Es ist bis vor weniger Zeit herkömmlich gewesen, anzunehmen, dass auch die zweite kleinere Hälfte dieses Lebens ohne irgendwie hervorragende äussere Vorkommnisse verlaufen sei. Wie bereits oben angedeutet, haben neuere Entdeckungen und Erforschungen das Ergebniss gehabt, die herkömmlichen Annahmen zu berichtigen. Neben einer ausgebreiteten Correspondenz mit hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern unterhält, soweit dies Zeit und Gelegenheit und besonders seine leidende Gesundheit gestatten, Spinoza einen mannigfachen persön-




lichen Verkehr, welcher sich allerdings mehr darauf beschränkt, dass in Leben und Wissenschaft distinguirte Personen den berühmten Juden aufsuchen, dass Spinoza aber früh d. i. im Alter von noch nicht 30 Jahren bereits einen bedeutenden wissenschaftlichen Ruf erlangt habe, lässt sich aus dem Besuche folgern, welchen 1661 der Gesandte des niedersächsischen Kreises am englischen Hofe, zugleich Sekretär der Gesellschaft der Wissenschaften in London, Heinrich Oldenburg Spinoza in Rhynsburg macht. An die persönliche Bekanntschaft knüpft sich ein wissenschaftlicher Briefwechsel, den wir jetzt fast bis zum Tode Spinozas verfolgen können. Bekanntlich ist dieser Briefwechsel von besonderem Werthe für ein eingehendes Verständniss der Lehre des Philosophen, zumal langjährige Freundschaft Spinoza die Zurückhaltung ausser Augen setzen lässt, welche er sich anderweitig auferlegen zu müssen glaubt, wenn es sich um Darlegung seiner Lehre handelt.

Diese Beziehungen des jüdischen Denkers zu hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern seiner Zeit haben durchaus nichts Befremdliches wenn man weiss, dass der schon früher erwähnte Amsterdamer Rabbiner Menasse ben Israel, welcher als Spinoza geboren wurde, sich bereits eines weit verbreiteten gelehrten Rufes auch in der christlichen Welt erfreute, in umfassendem wissenschaftlichen Briefwechsel sowie in persönlichem Verkehr mit den bedeutendsten Gelehrten des In- und Auslandes stand und von dem der berühmten Gelehrtenfamilie Vossius angehörigen Isaak Vossius, Kammerherrn der Königin Christine von Schweden, — zu welcher Menasse ben Israel gleichfalls in Beziehung trat — als Lehrer und Freund hochgeschätzt wird. Aus dem Jahre 1639 ist ein sehr anerkennendes Urtheil des grossen Gelehrten und Staatsmannes Hugo Grotius über Menasse ben Israel aufbehalten. Der Bildungsgang dieses Mannes, welcher in zehn Sprachen eine nicht unbedeutende Kenntniss besass und ausser in hebräischer und lateinischer Sprache auch in der spanischen Schriften und geschätzte Dichtungen abfasste, sich auf Staatsschriften, Theologe, Philosoph und Dr. der Physik nannte, kann zum Beweise dafür dienen, wie die portugisischen Juden Hollands sehr häufig mit umfassender talmudischer Bildung allgemeine Gelehrsamkeit vereinigten und zugleich dafür, wie früh ihr Denken durch die talmudischen Studien seine Richtung und einen gewissen äussern Ab-

schluss erhielt. Bereits 1632 veröffentlichte Menasse ben Israel, im Alter von 27 Jahren sein erstes grösseres Werk in spanischer Sprache, das seinen gelehrten Ruf weit über die Grenzen seiner Heimath verbreitete. In diesem Werke „Conciliator" betitelt, welches durch eine lateinische Uebersetzung Verbreitung und Anerkennung in der ganzen gelehrten Welt fand, hatte sich der jugendliche Verfasser die Aufgabe gestellt, die verschiednen, scheinbar sich widersprechenden Stellen der heiligen Schrift mit einander in Einklang zu bringen. Das Werk war, wie der Verfasser berichtet, die Frucht eines fünfjährigen Fleisses also im Alter von 22 Jahren begonnen! Erstaunenswerth ist die Belesenheit des Autors, welche sich nicht nur auf die rabbinische Literatur sondern auch auf die griechischen und römischen Dichter, auf Plato und Aristoteles, auf die arabisch-jüdische Philosophie wie auf die Scholastiker des Mittelalters erstreckt. Ueber 210 hebräische Werke, 54 griechische und lateinische, spanische und portugisische Autoren sind allein in dem ersten Theile benutzt und angeführt. Der vierte und letzte Theil des umfassenden Werkes erschien 1651.

Wir haben länger, als es unsere unmittelbare Aufgabe zu fordern scheint, bei dem Bildungsgange und der gesellschaftlichen Stellung des berühmten ältern Zeitgenossen Spinozas verweilt — dessen Schriften vielleicht bei aller Verschiedenheit des Standpunktes nicht ohne Einfluss auf den jüngeren Talmudschüler, besonders bei Abfassung des theologisch-politischen Tractats gewesen sind, — um zu zeigen, dass es gar nichts Unwahrscheinliches hat, Spinozas schriftstellerische Thätigkeit mit seiner Ausschliesung aus dem Judenthum beginnen und im Wesentlichen ein Jahrzehnt vor seinem Tode abgeschlossen sein zu lassen, mag er auch immerhin seine bessernde Hand an den theologisch-politischen Tractat und an die Ethik noch später gelegt haben.

Die frühzeitige, allseitige Entwickelung seines speculativen Grundgedankens wie er sich in seinem Hauptwerke dargelegt findet, zunehmende Kränklichkeit und ein ausgebreiteter Briefwechsel, welcher Gelegenheit bietet, speculative Probleme eingehender und unbeengt von den Fesseln zu erörtern, die die Anwendung der geometrischen Methode der Erörterung in der Ethik auferlegen, mögen es erklären, wenn die Annahme Raum gewinnt, dass in das letzte Jahr-



zehnt seines Lebens neue Schriften des Philosophen nicht zu setzen sein möchten.

Spinoza hatte sich übrigens neben seiner wissenschaftlichen Bildung auch bis zu einem nicht ganz gewöhnlichen Grade die Fertigkeit angeeignet, durch Porträtzeichnen seine Musse auszufüllen, während er zum Zwecke des Erwerbes seines Lebensunterhaltes sich mit dem Schleifen optischer Gläser beschäftigte. Nach talmudischer Vorschrift, sollte jeder, welcher sich mit Talmudstudien beschäftigt, selbst wenn diese als sein künftiger Lebensberuf betrachtet wurden, ein Gewerbe erlernen, weshalb nicht etwa angenommen werden darf, dass Spinoza das Schleifen optischer Gläser erst erlernt habe, als ihm der Gegensatz zwischen seinem ursprünglichen Lebensberuf und seinen Anschauungen und Neigungen zum Bewusstsein gekommen war.

Ausgerüstet mit gründlichem talmudischem Wissen, vertraut mit den Grundlagen der modernen Bildung, als Kenner der cartesianischen Philosophie, Mathematik und Physik, durch die Blüthe der Malerei in Holland zu Kunstübungen angeregt und im Besitze einer praktischen Fertigkeit, welche im Zusammenhang steht mit mathematischen und physikalischen Studien sehen wir den jugendlichen Denker, geistig wie materiell auf sich selbst gestellt, — denn er war von Hause aus mittellos — aus der jüdischen Gemeinde — letzteres nicht freiwillig — scheiden und seine Vaterstadt verlassen, um seine Hauptthätigkeit der Durchführung eines stolzen Gedankenbaues zuzuwenden, dessen Materialien, wenn auch noch zum Theile wissenschaftlich ungeordnet, ihrem Grundbestandtheilen nach bereits in seinem Denken aufgesammelt lagen. Es kann übrigens der herkömmlichen Anschauung gegenüber, nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, dass Spinoza schon sehr früh Gelegenheit und Veranlassung fand im mündlichem wie brieflichem Verkehr die Grundgedanken seiner Lehre zu entwickeln und dass er, lange ehe sein erstes ganz selbstständiges Werk, der theologisch-politische Tractat, erschienen war, wenn auch nicht Schüler im Sinne und Umfange einer philosophischen Schule, so doch zahlreiche Verehrer und Anhänger hatte.

Dass Spinoza schon bei seiner Ausschliessung aus dem Judenthum nicht ohne Beziehung zu christlichen Gesinnungsgenossen gewesen sei, dürfen wir darum annehmen, weil er in der Zeit zwischen 1656—1660 nicht eigentlich einen

festen Wohnsitz gehabt und sich abwechselnd bei Gönnern und Freunden in der Nähe von Amsterdam aufgehalten zu haben scheint, welche er wenigstens theilweis bereits früher gekannt haben musste. 1660 (oder 61) nahm er seinen festen Wohnsitz in Rhynsburg, wo er bis 1664 blieb. Die Wahl dieses Wohnsitzes ist sicherlich nicht ohne Zusammenhang mit der damaligen kirchlichen Bewegung in Holland, vielleicht auf ausdrückliche Einladung einer dort vorzugsweise stark vertretenen kirchlichen oder, wenn wir wollen antikirchlichen Richtung, verfolgt. In Rhynsburg hatte nämlich die in dogmatischer Beziehung sehr freie Secte der Collegianten ihren Sitz, welche ausgezeichnet durch Sittenstrenge unter Gemeindeältesten ihre Andachtsübungen hielt, nachdem gegen die Abhaltung des Gottesdienstes von Seiten der Arminianer oder Remonstranten, — welche in ihrer Auffassung der Lehre von der Gnadenwahl von der reformirten Kirche abwichen — ein staatliches Verbot ergangen war. Auf Spinozas Beziehung zur Collegiantengemeinde weist der Umstand hin, dass in dem Waisenhause derselben Briefe von seiner Hand aufgefunden worden sind. — Im Sommer 1664 nahm Spinoza seinen Aufenthalt in dem eine Meile vom Haag entfernten Voorburg, bis er gegen 1670 gänzlich nach dem Haag übersiedelte. Hier wohnte er zuerst bei einer Wittwe van de Velde. Diese Frau soll die ehemalige Magd des Hugo Grotius gewesen sein, welche in Gemeinschaft mit der Gemahlin ihres Herrn denselben in einer Bücherkiste aus der Gefangenschaft rettete. Später, bis zu seinem Lebensende, wohnte Spinoza, — wie es heisst, um seine Ausgaben mehr beschränken zu können — bei einem Maler van der Spyck. Die einzige Abwechslung in dem Zeitraume von mehr als zwanzig Jahren, welche der zweite Abschnitt seines Lebens umfasst, scheinen einige Reisen nach Amsterdam sowie eine solche, später noch näher zu berührende nach Utrecht (im Jahre 1673) gebildet zu haben. Dagegen ist Spinozas persönlicher Verkehr, — wie bereits früher bemerkt, — nicht so eingeschränkt gewesen, als sonst anzunehmen herkömmlich war. Es wird dies sowohl vor der Zeit seines Aufenthaltes in Voorburg als im Haag selbst gelten dürfen.

Dass Heinrich Oldenburg, von Spinozas Ruf angezogen, denselben schon 1661 in Rhynsburg aufgesucht und dass sich an die persönliche Bekanntschaft ein bis zum Tode des Philosophen fortdauernder Briefwechsel geknüpft habe,

ist bereits oben erwähnt worden. Wahrscheinlich hat der auch sonst im ausgebreitetem literarischen Briefwechsel stehende Gesandte des niedersächsischen Kreises nicht wenig zur Verbreitung des gelehrten Rufes beigetragen, den Spinoza schon frühzeitig genoss. Dass sich auch bereits um 1663 ein Kreis junger Männer gebildet habe, welche sich mit Spinozas Lehre auf Grund des ersten Buches seiner Ethik beschäftigten, erfahren wir aus der neuerdings erfolgten vollständigen Veröffentlichung des sechsundzwanzigsten Briefes in welchem Simon de Vries folgende Mittheilungen über die Beschäftigung eines Freundeskreises mit der Ethik macht. „Was unsern Lernkursus angeht, so wird er in folgender Weise gehalten. Einer von uns (die Reihe aber geht herum), hat den Vortrag, erklärt nach seinem Begriff und demonstrirt ferner Alles nach der Reihenfolge und Ordnung Ihrer Lehrsätze; sodann, wenn es sich trifft, dass der Eine den Andern nicht Genüge thun kann, haben wir es der Mühe werth gehalten, es anzumerken und an Sie darüber zu schreiben, damit es wo möglich uns klarer gemacht werde, und wir unter Ihrer Leitung die Wahrheit gegen die abergläubisch Frommen und Christlichen vertheidigen, ja den Angriff der ganzen Welt aushalten können." Wie gross die Anhänglichkeit an Spinoza und wie bedeutend dessen Anregung zu naturwissenschaftlichen Studien innerhalb des Freundes- und Schülerkreises gewesen sei, ersehn wir aus dem Schlusse desselben Briefes, indem de Vries seinen auf die Definitionen und Lehrsätze des ersten Theiles der Ethik bezüglichen Fragen hinzufügt „Wenn ich Ihnen hier (in Amsterdam) in Etwas, das in meiner Macht steht, dienen kann, so haben Sie es mich nur wissen zu lassen. Ich habe einen Lehrkursus der Anatomie angefangen und bin fast halb damit fertig, ebenso werde einen solchen der Chemie anfangen und so Ihrem Rathe gemäss die ganze Medicin durchlaufen".

Simon de Vries hat seine treue Anhänglichkeit an Spinoza später auch dadurch bekundet, dass er ihn, mit Uebergehung eines Bruders, zum Erben seines nicht unbedeutenden Gesammtvermögens letztwillig einsetzen wollte. Der einer Sicherstellung seiner äusseren Lage wohl bedürftige Philosoph wusste dies aber zu verhindern und nahm eine von dem gesetzlichen Erben ihm zu zahlende lebenslängliche Pension nur unter der Bedingung an, dass sie von 500 auf 300 Gulden ermässigt werde. Unter den

sonst noch zu Spinoza in Beziehung stehenden hervorragenden gelehrten Zeitgenossen sind zu nennen die Engländer Boyle und Huygens, die Deutschen Leibniz und Walter von Tschirnhaus. Letzterer nennt zwar Spinoza in seiner „medicina mentis“ nicht ausdrücklich, seitdem aber persönliche und briefliche Beziehungen festgestellt sind, ist auch Spinozas Einfluss auf jenes Werk ausser Zweifel gesetzt, das über dies auch den Titel „Tractatus de emendatione intellectus“ erhalten sollte. — Wir haben noch einer Begegnung zu erwähnen, welche in neuerer Zeit (von Lehmanns' und van der Linde) zur Veranlassung genommen worden ist, die Integrität von Spinozas Character in Zweifel zu ziehen, ja ihn wol gar gradezu des Verrathes gegen sein Vaterland zu verdächtigen. Der Prinz Condé, unter dessen und Turenne's Führung französische Truppen 1672 einen Theil der Niederlande besetzt hatten, liess Spinoza auffordern nach Utrecht zu kommen, um seine persönliche Bekanntschaft machen zu können. Spinoza stand in naher persönlicher Beziehung zu einem hervorragenden Führer der streng republikanischen Partei Jan de Witt, welcher auch wie sein Bruder bei einer Erhebung der oranischen Partei, einen martervollen Tod fand. Die streng republikanische Partei stand in dem Verdacht Verbindungen mit Frankreich zu unterhalten. Seine Beziehungen zu de Witt mögen Anlass gegeben haben, Spinozas Besuch bei dem Befehlshaber der französischen Truppen politische Motive unterzulegen. Bei seiner Zurückkunft fand im Volke die Vermuthung Glaube, Spinoza stehe in verrätherischer Verbindung zum Feinde; jedoch verstummten die umlaufende Gerüchte bald. Nach Spinozas eigener Mittheilung hatte, als er dort eintraf, der Prinz Condé Utrecht bereits verlassen, andere behaupten, dass Unterredungen zwischen dem Prinzen und dem Philosophen stattgefunden haben. Schreiben wir auch Spinozas Mittheilung einer durch die Volksstimmung veranlassten Vorsicht zu und nehmen wir auch selbst an, dass der französische Oberst Stonpe, mit welchem Spinoza in Utrecht verkehrte, an den Philosophen Fragen über die Verhältnisse und die Parteistellung im Lande gerichtet habe, so berechtigt nichts in dem Leben und Character des Mannes zu der Annahme, dass er sich bereitwillig zu landesverrätherischen Mittheilungen und Aufschlüssen hergegeben habe.

Der auf die Reise nach Utrecht gegründeten Verdächtigung steht aus den letzten Jahren seines Lebens ein unter den damaligen Zeitverhältnissen schwer wiegendes Zeugniss wie über den ausgebreiteten wissenschaftlichen Ruf, so ganz besonders auch über den Charakter des Philosophen in seiner Berufung an die Universität Heidelberg gegenüber. Im Februar 1673 liess der Kurfürst von der Pfalz Spinoza zur Uebernahme der Professur der Philosophie an der genannten Universität durch einen Professor der Theologie an derselben und kurpfälzischen Rath Dr. Ludwig Fabricius auffordern. Das Berufungsschreiben sowie die Antwort Spinozas sind so bezeichnend für den Geist und Character des weit über seiner Zeit stehenden Kurfürsten von der Pfalz einerseits sowie für Spinozas Persönlichkeit andererseits, dass eine Mittheilung der Hauptstellen beider Schreiben sich gewiss rechtfertigt, zumal wir darin einer Ansicht von den Grenzen der Lehrfreiheit bei einem deutschen Fürsten begegnen, wie sie selbst in unserer Zeit noch nicht zu allgemeiner Geltung gekommen ist.

„Seine Durchlaucht der Kurfürst von der Pfalz, mein gnädigster Herr," — schreibt Fabricius — „hat mich beauftragt, Sie der Sie mir bisher unbekannt, dem durchlauchtigsten Fürsten aber sehr empfohlen sind , ... anzufragen, ob Sie geneigt wären, eine ordentliche Professur der Philosophie an seiner Universität anzunehmen. . . . Sie werden die ausgedehnteste Freiheit zu philosophiren haben, welche Sie, wie er glaubt, nicht zur Störung der von Staatswegen bestehenden Religion missbrauchen werden. . . . . . . Das Eine füge ich noch hinzu, dass wenn Sie hieher kommen, Sie ein eines Philosophen würdiges Leben mit Vergnügen führen werden." — Spinoza antwortet hierauf unter dem 30. März desselben Jahres in der Hauptsache: „Wenn es je mein Wunsch gewesen wäre, die Professur einer Facultät zu übernehmen, so hätte ich mir allein diese wünschen können, welche mir von dem durchlauchtigsten Kurfürsten von der Pfalz durch Sie angeboten wird, besonders wegen der Freiheit zu philosophiren, die mir der durchlauchtigste Kurfürst einräumt. . . . Weil es aber nie meine Absicht gewesen ist, öffentlicher Lehrer zu werden, so konnte ich mich nicht dazu entschliessen, diese vortreffliche Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir überlegt habe. Denn ich bedenke ernstlich, dass ich mit

der Fortbildung der Philosophie aufhören würde, wenn ich mich dem Unterricht der Jugend widmen wollte. Zweitens bedenke ich, dass ich nicht weiss, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu philosophiren gehalten sein muss, damit ich nicht scheine, die von Staatswegen bestehende Religion stören zu wollen; da die Spaltungen nicht sowohl aus brennendem Eifer für die Religion als aus dem mannigfaltigen Affecte der Menschen, oder aus dem Eifer zu widersprechen entstehe, wonach man Alles, obschon es richtig gesagt ist, zu verkehren und zu verdammen gewohnt ist. Und da ich dies schon in meinem einsamen Privatleben erfahren habe, um wieviel mehr wird das zu befürchten sein, wenn ich diese Stufe der Würde erstiegen haben werde."

Ein am kurpfälzischen Hofe zur Zeit der Berufung Spinozas sich aufhaltender Engländer Chevrean berichtet in seinen Aufzeichnungen, dass der Kurfürst die Principien der cartesianischen Philosophie gekannt und geschätzt habe und dadurch bewogen worden sei, ihren Verfasser als Professor der Philosophie nach Heidelberg zu berufen. Die Bedingung aber, sich der Polemik gegen die dogmatische Theologie zu enthalten, an welche der Kurfürst so ausdrücklich die Berufung Spinozas knüpft, weist wol unzweifelhaft darauf hin, — wie dies auch Auerbach in dem der Uebersetzung der Werke vorangeschickten Lebensabriss andeutet, dass dieser Fürst den 1670 erschienenen theologisch-politischen Tractat gekannt und durch diesen in Spinoza den selbständigen und unabhängigen Denker geschätzt habe. Dieser Voraussetzung entspricht auch ganz die Antwort des Philosophen. Die Hinweisung „auf die Erfahrungen seines einsamen Privatlebens" lässt sich viel richtiger auf den Sturm beziehen, welchen die, übrigens anonym erfolgte Veröffentlichung des theologisch-politischen Tractats heraufbeschwor, als auf Erlebnisse die fast zwei Decennien rückwärts lagen. Wenn Spinoza in dem Ablehnungsschreiben auch als Motiv seines Entschlusses seine Liebe zur Ruhe betont, so haben wir, wie dies vielfach geschehn ist, daraus wie aus seiner Vorsicht in Bezug auf Mittheilung seiner Lehre und Veröffentlichung nicht auf einen Mangel an Mannesmuth zu schliessen, sondern müssen für eine richtige Würdigung seines Verhaltens auf seine schon früh schwankend gewordene

Gesundheit Rücksicht nehmen. Abgesehen davon, dass seine Freunde besonders Oldenburg zur Vorsicht in brieflichen Mittheilungen und Veröffentlichung mahnten, dass ferner Spinoza gegründete Ursache gehabt zu haben scheint über Verdrehung und Missbrauch vertraulicher mündlicher und schriftlicher Auslassungen zu klagen, und dass endlich der in den Niederlanden mit grosser Heftigkeit entbrannte politische und religiöse Parteikampf zur Zurückhaltung mahnte, so meidet ein durch ein chronisches Leiden schon frühe körperlich gebeugter Mann, wenn er sich die Lösung einer grossen wissenschaftlichen Aufgabe zum Lebenszwecke gemacht hat, sich durch seine unmittelbare persönliche Theilnahme und offen genommene Parteistellung mitten in das Treiben eines heftigen politischen und religiösen Parteikampfes zu begeben. —

Wie sehr Spinozas Gesundheit der Schonung bedurfte, zeigt der Umstand, dass trotz einer sehr mässigen und geordneten Lebensweise der Philosoph bereits im 45ten Lebensjahre der Schwindsucht erlag. Ohne dass vorher eine wesentliche Veränderung seines Befindens von seinen Hausgenossen wahrgenommen worden war, obwohl Spinoza selbst das Bedürfniss gefühlt hatte, seinen langjährigen Freund Dr. Ludwig Meyer als Arzt aus Amsterdam brieflich herbeizurufen, starb er, wenige Stunden nach dessen Ankunft den 21ten Februar 1677. — Neustens ist auch das Grab Spinozas in dem Grabgewölbe unter der neuen Kirche aufgefunden worden. — Nach den an dieser Stelle gemachten Mittheilungen über das Leben des Philosophen und nach dem, was wir noch über dessen Lehre zu sagen beabsichtigen, konnte es überflüssig scheinen, noch ein Characterbild skizziren zu wollen. Indess sind gerade in jüngster Zeit und von sehr ehrenswerther, durch gewissenhafte und eingehende Prüfung seiner Lehre ausgezeichneter Seite her, Bedenken gegen die herkömmliche wohlwollende Characterauffassung erhoben worden, so dass es, ohne in den überschwenglichen Ton, welcher seit Jacobi und Schleiermacher, Sitte geworden ist, verfallen zu wollen, eine nicht unberechtigte Aufgabe sein möchte, Berichte und Thatsachen einer neuen Prüfung zu unterwerfen, um ein ungeschminktes, aber auch nicht entstelltes Characterbild zu gewinnen. Zunächst wird es für unseren Zweck nicht unerspriesslich sein, die anderweitig nach dem Bericht von Zeitgenossen über Spinozas Character gemachten

Mittheilungen, durch solche zu ergänzen, welche, obschon seit 25 Jahren veröffentlicht, eine genügende Beachtung nicht gefunden zu haben scheinen. Lassen dieselben auch neue Seiten in Spinozas Character nicht erkennen, so dienen sie als von glaubwürdigen Zeitgenossen herrührend, doch dazu, zu zeigen, dass der Character des Philosophen, — wenn wir einige Zeloten ausnehmen — von Mitlebenden eine allseitig günstige Beurtheilung erfahren habe.

Die Mittheilungen, auf welche wir hier zurückgehen, hat Prof. Guhrauer in der Zeitschrift für Geschichte, herausgegeben vom Prof. Adolph Schmidt, Band VII. Jahrgang 1847 veröffentlicht und den Denkwürdigkeiten entnommen, welche ein Schüler von Christian Thomasius, ein Schlesier Gottlieb Stolle, handschriftlich hinterlassen hat. Derselbe bereiste Anfang des achtzehnten Jahrhunderts Deutschland und Holland und liess es sich namentlich angelegen sein, auch Nachrichten über Spinoza zu sammeln und aufzuzeichnen.

Während seines Aufenthaltes in Amsterdam (1703) lernte Stolle einen Deutschen, Sebastian Petzold kennen, der, aus Rawicz gebürtig, ehedem „Rector bei der Schule zu Berlin war. Aus Liebe zur Gewissensfreiheit sei er nach Holland gegangen", dieser verschaffte Stolle die Bekanntschaft eines alten Mannes, der Spinoza noch sehr wohl persönlich gekannt hatte. Die Mittheilungen sind, soweit sie sich auf Spinozas Privatleben beziehen, nicht eben wohlwollend, da aber manche interessante Notiz über persönliche Beziehung, sowie über Lehre und Schriften mit unterläuft, so sei ihnen hier eine Stelle umsomehr gegönnt, als anderweitige glaubwürdige Angaben den ungünstigen Bericht über das Privatleben des Philosophen nicht bestätigen.

„Spinozam — theilt jener alte Mann mit — habe er wohl gekannt. Er sei ein Portugisischer Jude gewesen und deswegen weil man ihn beschuldigt, dass er die Bücher Mosis, als ein menschlich Buch, so Moses nie gemacht, verworfen, excommuniciret worden. Anfangs habe Spinoza sehr mässig gelebt, nämlich so lange er nicht viel gehabt; als er aber reicher worden, habe er besser gelebt. Von Amsterdam sei er nach Leyden und von da hernach nach dem Haag gegangen, da er mit grossen Herrn bekannt geworden, sich einen Degen angesteckt, propre aufgeführet, im Essen und Trinken Excesse gemacht, (wie er denn ein

Paar Kannen Wein gar leicht auf sich genommen), auch wohl ad virgo (sic!) gegangen, daher er sich endlich die Schwindsucht an den Hals gezogen und daran gestorben.

Er habe nie von sich hören lassen, dass kein Gott sey, sich auch sehr in Acht genommen, sich mit seinen Meinungen öffentlich bloss zu geben. Wenn er aber in einer kleinen Compagnie gewest, da er die Präsumtion gehabt, so lauter Leute zugegen wären, so schweigen könnten, und sich über paradoxis nicht ärgerten, so habe er denn wohl etwas frei zu discurriren angefangen, aber doch zuvor gefragt, ob man dergleichen Freiheit auch wohl vertragen könnte.

Die Freunde, so mit Spinoza zu conversiren pflegen, wären: Glasemaker, van Ende, Rieuwertz (des jetzigen Rieuwertz Vater), Balling, Jare Gillis und ein Medicus Ludwig Meyer gewest. Jare Gillis sey anfangs ein Menist gewesen, er habe die Präfation zu denen Operibus posthumis Spinozae niederländisch gemacht, welche hernach Glasemaker ins Lateinische übersetzet. Als diese Präfation gemacht worden, sey Meyer schon todt gewesen.

Dieser Jare Gillis habe auch die Unkosten zu der ersten und andern Edition der Principiorum Cartesii a Spinoza methodo Geometrica demonstratorum hergegeben.

Sonst habe Spinoza zu Dordrecht einen regierenden Herrn, so Blyenburg geheissen, und hier einen aus den Rath Namens Beughem (der aber vor seinem Tode noch auf andere Gedanken kommen), zu Freunden gehabt, mit jenen habe er correspondirt.

Spinoza habe gesagt: Man müsse sich nicht einbilden, dass die Evangelisten und Apostel so heilige Leute gewesen, als irgend geschrieben stände und man sich einbilde.

Auf die Objection: wenn dieses Universum Gott sey, so müssten die Menschen partes Dei seyn, habe Spinoza zu antworten pflegen: Deus sive Universum hoc esse infinitum, infinitum autem non esse totum atque ideo etiam non habere partes.

Er habe statuirt: Mundum esse aeternum, doch auch zuweilen gesagt Multos dari mundos. — Das Beten habe er für unnütz gehalten, dieweil er statuirte: Omnia regi fato. — Interim Spinozam se continuisse et multa simulasse, ne alios irritaret aut se in periculum conjiceret! Fuisse enim tum meticulosum et circumspectum, etsi animi robur ipsi non plane defuerit.

Mortuum eum esse placide et cum persuasione se vera dormisse."

Ungleich günstiger äussert sich Rieuwerts, der Verleger der Schriften Spinozas, gegen Stolle:

„Er schätze sich glücklich, dass er den Herrn Spinoza von Jugend auf gekennt, und die herrlichen Wahrheiten, so er dargethan, stets gewusst hätte. Er wäre sein sehr guter Freund gewesen. Er sey im Haag gestorben. Man habe alsdann sogleich seine Werke aus seinen Manuscriptis sammengesucht und unter dem Titel Opera posthuma im Haag ediret. Sie würden damit vielleicht nicht ohne Gefahr gewesen sein, wenn ihnen nicht der Rector im Haag (so Spinosae guter Freund gewest) an der Hand gestanden und sie selbige ohne Benennung eines Druckortes publicirt hätten. Hernach habe er sie nach Amsterdam kriegt und nochmals in der Stille wieder aufgelegt. Was man gefunden, das habe man auch alles zum Druck befördert, ausser ein grosses Werk, so Spinoza wider die Juden geschrieben und dieselben sehr hart tractiret. Spinosa habe es schon vor dem Tractatu Theologico-Politico fertig gehabt, und doch unedirt liegen lassen, woraus sei denn auch geschlossen, dass er es nicht habe publicirt haben wollen. Er (Rieuwerts) habe das Manuscript gehabt, aber an jemanden weggelassen.

Spinosam hätten seine Werke viel Mühe gekostet, sonderlich auch die Ethik, von der er noch gesagt hätte: hätte er sie nicht schon fertig, er wollte sie nimmermehr anfangen.

Er habe gar mässig gelebt und sey mit wenigem vergnügt gewesen, denn er habe geglaubt, die Glückseligkeit des menschlichen Lebens bestehe nicht im Besitze vieler Güter.

Die Juden hätten Spinosae viel Geld geboten, wenn er bei ihnen bleiben oder sich wieder zu ihnen wenden wollte, allein er hätte es nicht thun mögen, wäre auch den Juden viel zu gram gewest. Sobald er von den Juden ausgegangen, hätte er, um sein Brod zu verdienen, Kinder informiret. Dies Lob habe ihm jedermann gegeben, dass er ein kluger Mann gewesen, der alle seine actiones schlau eingerichtet, und so zu dissimuliren gewusst, dass ihn niemand fangen können.

Zum Heirathen habe er niemalen Inclination gehabt, jedoch auch niemanden getadelt, der es gethan.

Jetzo sei fast niemand in Holland, der Spinosae Scripta aestimire, denn soviel als er sonst aestimatores gehabt, so hätten sie sich doch zehn Jahre nach seinem Tode alle verloren, daher er auch die Principia Cartesii geometr. demonstrata und den Tractatum Theologico-Politicum (ob er schon über ein Paar Exemplaria nicht mehr habe) nicht mehr auflegen werde.

Es sei zu beklagen, dass die Leute in Holland sich um die von Spinosa gezeigten Wahrheiten nicht bekümmern wollten, da sie ihnen doch so heilsam seyn könnten. Er hätte ihnen Gelegenheit gegeben, die Weisheit noch weiter zu prästiren. Er (Rieuwerts) habe hier nicht mehr als einen Freund, welcher Spinosam liebte ....

Spinosa habe niemals eine Version der Bibel angefangen, aber wenn er mehr Griechisch verstanden, dürfte er sich wohl über's Neue Testament gemacht haben.

Die Präfation ad opera prosthuma habe Franciscus van den Ende (so nach Frankreich gegangen und dort gestorben) holländisch aufgesetzt und darin ad hominem convenientiam Spinozismi cum Sacra Scriptura gewiesen. Diese Präfation habe ein Anderer lateinisch vertiret.

Den Tractatum de Iride habe Spinoza nicht verbrannt, gleichwohl sei derselbe unter seinen Manuscriptis post mortem nicht gefunden worden, müsse derselbe also noch unter den Händen eines Freundes stecken."

Im Gegensatz zu der Klage über die Vernachlässigung der Schriften sowie der Lehre des Spinoza in Holland aus dem Munde des Verlegers der Opera posthuma steht eine Aeusserung des leydener Professors Crenius, welche gleichfalls Stolle aus einer Unterredung mit demselben aufgezeichnet hat.

„In Holland", äussert Crenius, „ästimirt man nichts als paradoxe Bücher. Er habe unlängst von Einem aus Hamburg ein Buch gegen Spinoza geschrieben zu ediren bekommen, es sey gelehrt und gut gemacht, aber er könne keinen Verleger schaffen. Wäre es pro Spinoza geschrieben, würde sich bald einer finden. Denn es heisse hier, wie Seneca an einem Orte sage: Nemo Dei miseret."

Auch das, was ein Journalist Bernard, mit welchem Stolle im Haag verkehrte, diesem mittheilt, stimmt nicht zu Rieuwerts Angabe, „Soviel Spinoza sonst aestimatores

gehabt, so hätten sie sich doch alle zehn Jahre nach seinem Tode verloren". Bernard bemerkt nämlich: „Hier (im Haag) habe Spinoza nicht viele Anhänger, aber in Ober-Yssel wären sie in Menge, darunter nicht nur viele Gelehrte, sondern auch viele Pastoren wären."

Rieuwerts Klage und Crenius wie Bernards Mittheilungen lassen sich jedoch ganz gut mit einander in Einklang bringen, wenn wir den Erstern so verstehn, dass Spinoza keine philosophische Schule im eigentlichen Sinne des Wortes um sich gebildet habe und die weniger tiefer in den Geist seiner Lehre eindringenden Männer kaum ein Jahrzehnt nach ihm ausgestorben seien, — wogegen Crenius und Bernard von gewissen Popularisirungsversuchen seiner Lehre sprechen, welche namentlich von christlichen Theologen, noch im Anfang des 18. Jahrhunderts gemacht worden sind — Antonius van der Linde hat in seiner verdienstvollen Arbeit über „Spinoza, dessen Lehren und deren erste Nachwirkung in Holland" (1861) eine Anzahl Theologen namhaft gemacht, welche sich die Aufgabe stellten, den Spinozismus sowohl von seiner ethischen als von seiner dogmatischen Seite zu popularisiren und mit der Volksanschauung zu vermitteln. Van der Linde nennt namentlich zwei Theologen, welche als Vertreter des popularisirten Spinozismus ihre Wirksamkeit auch dann noch fortsetzten, als sie in Lehre und Schrift mit dem kirchlichen Bekenntniss in Conflict gerathen waren und aus dem Kirchenamte entfernt wurden. Es sind dies van Halem und Leenhof. — Namentlich der Erstere, der ältere von beiden, entfaltete, nachdem er bereits 1683 von seinem kirchlichen Amte suspendirt worden war, eine ausgedehnte Wirksamkeit durch Abhaltung von Conventikeln, durch einen ausgedehnten Briefwechsel, sowie durch Druckschriften, und erlangte einen bedeutenden Anhang. Seine in 4 Bänden gesammelten Schriften wurden amtlich unterdrückt. Leenhof, der bereits im Alter von wenig über 30 Jahren starb, überlebte seine im Jahre 1710 erfolgte Amtsentsetzung nur wenige Jahre, hinterliess aber einen unter dem Namen der „Leenhofianer" wohlbekannten zahlreichen Anhang.

Als philosophischer Diletant und Vertreter eines vielfach entstellten Spinozismus wusste Wilhelm Deurhoff, selbst jüngerer Zeitgenosse des Spinoza, zahlreiche Anhänger um sich zu sammeln, deren Zahl immer mehr wuchs und sich ausbreitete. Gegen sie richten sich eine nicht

unerhebliche Anzahl Erlasse kirchlicher Behörden in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Wir müssen jedoch noch einmal zu Stolle's Aufzeichnungen über Spinozas Leben und Character zurückkehren!

In Rotterdam besuchte Stolle den berühmten Herausgeber des historisch-kritischen Wörterbuches Bayle; dieser äusserte sich in Bezug auf Spinoza in folgender Weise:

„Man habe ihn, Bayle, beschuldigt, dass er des Spinozas Meinung in der ersten Ausgabe seines Wörterbuches nicht recht vorgetragen, er habe nunmehr bewiesen, dass keine andere aus seinen Schriften zu verificiren sei. Indessen sei gewiss, dass Spinoza auch in seinen Briefen seine Meinung so vorgetragen, dass er, wenn man ihn vor Gericht gefordert, immer ein Refugium habe und sich besser erklären konnte. Aber das sei auch gewiss, dass nichts Elenderes sei, als die Beantwortung der Zweifel, die ihm Andere gemacht. Was des Spinozas Sitten betreffe, so habe er im Haag mässig gelebt, und von Hausrath, Saufen und Pracht nichts gehalten. Viel Mäcenaten habe er nicht gehabt, die ihm was gegeben, sondern es habe ihm ein Mennonit jährlich einen Unterhalt verschafft. Und ob er wohl von Ministern bisweilen eingeladen und in Staatsangelegenheiten, worin er sehr scharfsichtig gewesen, um Rath befragt worden, so habe er doch davon kein Geld gezogen.

Als wir erzählten — berichtet Stolle weiter — dass einige den Spinoza zu einem Manne machten, der seine Meinung frei merken liess, andere aber behaupteten, dass er sie verbarg, meinte Bayle: „Es sei vielleicht beides wahr, wenn man die Zeiten unterscheide. Denn zu den Zeiten der Herrn von Witt habe jeder frei reden mögen, und also scheine es, dass es auch Spinoza gethan, ehe er seinen Tractatus Theologico-Politicus herausgegeben; hernach aber, als dieser ihm so viele üble Vorurtheile zugezogen und er sich einer Untersuchung befürchten musste, sei er ohne Zweifel vorsichtiger verfahren."

Die hier zusammengestellten Mittheilungen zuverlässiger Gewährsmänner über Leben und Character des Philosophen, seine Beziehungen zu hervorragenden Zeitgenossen sowie seine Einwirkung auf weitere Kreise, — denn auch diese wird bei dem Träger einer von der herrschenden Weltanschauung so vielfach abweichenden Lehre bei Beurtheilung seines Characters in's Gewicht fallen — zeigen,

wenn wir die Voreingenommenheit eines alten Mannes gegen die Mehrzahl ehrender Zeugnisse zurücktreten lassen, ein Characterbild, das Spinoza nicht blos zum Begründer eines eigenthümlichen philosophischen Systems macht, das mannigfache Anfeindungen und Verkennungen in seinem Gefolge hat, sondern auch zu einem Character, aus dessen ganzer Anlage sich dessen Speculation in ihrer vollen Consequenz entwickelt.

Nachdem wir bereits früher die Bedenken gegen seinen politischen Character als unhaltbar zu bezeichnen Gelegenheit fanden, sind es noch zwei Puncte, die auch so gründlichen Kennern und Erforschern des Bodens, auf welchem sich Spinozas Geistes- und Charactereigenthümlichkeiten entwickelten, — wir meinen Graetz und Joël — Anlass gegeben haben, auf Schattenseiten seines Characters hinzuweisen. Es sind dies das spätere Verhältniss des Philosophen zu seiner Familie so wie zu dem Volke, dem er durch seine Geburt angehört und dem er auch durch keinen Uebertritt zu einer der christlichen Kirchen sich entfremdet hat. — Beides lässt sich wol einfach auf seine Jugenderlebnisse zurückführen.

Graetz hebt hervor, dass er mit seiner Familie sich in einen Rechtsstreit über den Antheil an dem geringfügigen Nachlass seiner Eltern eingelassen habe und will hierin nicht gerade die Bewährung besonderer Charactergrösse erkennen. Uns scheint dieser Streit nicht von dem Standpunkte einer Besitzfrage, sondern von dem einer Principienfrage aufgefasst werden zu müssen. Spinozas Erbrecht wird jedenfalls in Folge seiner Excommunication bestritten und grade gegen die Consequenz der bürgerlichen Folgen eines rein kirchlichen Actes führt Spinoza seinen Rechtsanspruch durch. — Den zweiten Punkt, die im theologisch-politischen Tractat überall hervortretende tiefe Erbitterung gegen das Judenthum und dessen Institutionen scheint Joël nicht im Einklang mit der sonst gerühmten Ruhe und Milde des Wesens zu stehen. —

Nach den uns erhaltenen brieflichen Notizen sowie nach dem ganzen Character dieser Schrift, möchte es kaum noch einem Zweifel unterliegen, dass der theologisch-politische Tractat, wenn derselbe auch erst 1670 veröffentlicht wurde und bis zu dieser Zeit noch mancherlei Zusätze und redactionelle Veränderungen erhielt, seinem wesentlichen Inhalte nach abgeschlossen gewesen sei, ehe die Bearbei

tung der Ethik in geometrischer Form in Angriff genommen wurde. Die Abfassung des Tractates fällt jedenfalls in die Zeit unmittelbar nach der Ausschliessung Spinozas aus der Synagoge und wird 1660 oder sehr bald nachher als im Grossen und Ganzen beendet anzusehen sein. Wer nun die Folgen des Bannes auch für die bürgerliche Stellung des jugendlichen Denkers in jener Zeit würdigt, wer erwägt, dass derselbe nicht wissen konnte, wie bald christliche Gönner und Freunde den Lebenspfad des redlichen Wahrheitsforschers zu ebnen bemüht sein würden, will der sich wundern, dass jener schneidende Eingriff in den Lebensgang eine Bitterkeit in seinem Gemüthe zurückgelassen habe, die nicht selten auch die Unparteilichkeit des Kritikers in Bezug auf den alttestamentlichen Canon und dessen Commentatoren beeinträchtigte? Das diese Bitterkeit ein bleibender Grundzug seines Characters geworden sei und seine Reinheit getrübt habe, sind wir nicht berechtigt anzunehmen, nachdem fast alle Mittheilungen über den Philosophen aus der späteren Zeit seines Lebens die auf Bedürfnisslosigkeit gegründete Heiterkeit und Milde seines Wesens rühmen. Lässt sich dies nicht sehr wohl so erklären, dass Spinoza mit zunehmenden Jahren immer mehr jene Jugendeindrücke überwunden habe, welche in ihm die im theologisch-politischen Tractate zum Ausdruck gebrachte Bitterkeit erregten?

Fassen wir alle uns bekannt gewordenen Züge zusammen, so werden wir sagen dürfen, dass Spinoza nicht immer jene Herrschaft über die Affecte geübt, welche er in seiner Ethik als die Frucht wahrhaft philosophischer Erkenntniss hinstellt, dass er sie aber verhältnissmässig früh zu erlangen sich bemüht habe und dass bei ihm jener Gegensatz zwischen Leben und Lehre in der That überwunden erscheint, welcher uns nicht selten bei hervorragenden Denkern entgegentritt.

Sehen wir von der „Rechtfertigungsschrift“, welche von Spinoza aus Anlass seiner Ausschliessung aus der Synagoge unter dem Titel: „Apologia para justificarse de su Abdicacion de la Synagoga“ abgefasst wurde, die uns aber nicht erhalten ist, ab, so wird sowohl mit Rücksicht auf seinen Gegenstand als auf die darin zum Ausdruck kommende Gemüthsstimmung, wie dies auch Joël in seiner trefflichen Monographie über diese Schrift hervorgehoben hat, der politisch-theologische Tractat als die erste grössere wissen-

schaftliche Arbeit des Philosophen gelten dürfen, wenn auch in dieser die klarere Ausprägung seines speculativen Standpunktes erst der Zeit angehören möchte, in welcher seine Ethik im Wesentlichen vollendet war. Wir dürfen annehmen, dass die Principien der Bibelkritik, wie sie Spinoza in dem in Rede stehenden Tractat dargelegt hat, als die Frucht seiner Geistesentwicklung bis zum Jahre 1660 zu betrachten sind. Damit würde auch die Notiz seiner Biographen in Uebeinstimmung zu bringen sein, dass namentlich das zwanzigste Capitel des theologisch-politischen Tractats den Grundgedanken der „Rechtfertigunggschrift" wiedergebe.

Hat es mit der oben wiedergegebenen Mittheilung (S. 20) jenes alten Mannes seine Richtigkeit, dass Spinoza, „weil man ihn beschuldigt, dass er die Bücher Mosis als ein menschlich Buch, so Moses nie gemacht, verworfen, excommunicirt worden", so ist dies ein neues Moment, für die (auch durch die zum Ausdruck gebrachte Stimmung gestützte) Annahme, der jugendliche Denker habe unmittelbar nach der Excommunication seine auf die Bibelkritik bezüglichen Forschungen fortgesetzt und im Wesentlichen zu Ende geführt, ehe er an die Darstellung der ihm eigenthümlichen auf Gott und dem Menschen bezüglichen Grundgedanken ging. Berücksichtigt man jene brieflichen Notizen, aus denen erhellt, dass jedenfalls der erste Theil der Ethik nicht lange nach dem Jahre 1660 vollendet gewesen se[i] und erkennt man in dem Texte des vor wenigen Jahre[n] in holländischer Sprache aufgefundenen „Kurzen Tract[at] vom Menschen und dessen Glückseligkeit" den ersten vo[n] den Fesseln der geometrischen Methode noch freien En[t]wurf der Ethik, so wird man mit Sigwart und Trendelenbur[g] die Abfassung des „kurzen Tractates" um das Jahr 16[60] oder doch bald nach demselben zu setzen haben. — De[r] Anhang zum „kurzen Tractat" zeigt uns bereits die A[n]wendung des mos geometricus und führt so unmittelb[ar] zu dem Hauptwerke „der Ethik" hinüber. Die dem Tract[at] eingeschobnen beiden Dialogfragmente sind jedenfalls älte[ren] Datums als der Tractat selbst und mögen vielleicht, w[ie] Avenarius annimmt, einen kaum zwanzigjährigen Aut[or] voraussetzen, von dem sie jedoch gewiss nicht die Stel[le] erhalten haben, an der wir sie jetzt finden. Dagegen wi[rd] es, was Geistesreife und Selbstständigkeit der philosophisch[en] Anschauung betrifft, wie sie sich unläugbar in dem kurz[en]

Tractat manifestiren, gewichtigen Bedenken unterliegen, mit Avenarius die Abfassungszeit schon zwischen 1651 bis 52 setzen zu wollen.

Dagegen sprechen mannigfache, besonders dem Briefwechsel zu entnehmende Anzeichen dafür, dass unmittelbar an den im kurzen Tractat gegebenen Anhang sich die Bearbeitung der Ethik in geometrischer Form anschliesst. Dem kurzen Tractat gegenüber bekundet sich in der Durchdringung eines fremden philosophischen Standpunktes eine fortschreitende Geistesreife in der Darstellung der „Principien der cartesianischen Philosophie nach geometrischer Methode". Dieselben verdankten ihre Entstehung, wie Spinoza selbst bezeugt, Vorträgen über die Lehre des Cartesius in rein referirender Weise. Die angehängten „metaphysischen Gedanken" haben offenbar die Aufgabe, aus dem herrschenden cartesianischen System zur Lehre des Spinoza hinüberzuleiten. Eine ähnliche vermittelnde Stellung wie die Cogitata zu den Principien nimmt die unvollendete Abhandlung über die Verbessrung des Verstandes (tractatus de emendatione intellectus) zu der Abhandlung des Cartesius „über die Methode" ein. Spinoza geht bei seiner eben erwähnten methodologischen Abhandlung offenbar von der Ansicht aus: Wie Cartesius seiner neuen Weltanschauung durch die Aufstellung einer neuen Methode eine feste Grundlage habe schaffen wollen, so erfordere auch seine Lehre einer solchen Voraussetzung. Dass diese methodologische Abhandlung nicht zur Vollendung gelangte, möchte weniger darin seinen Grund haben, dass sich der Durchführung unerwartete innere Schwierigkeiten entgegenstellten, als darin, dass der Autor immer mehr zu der Erkenntniss gelangte, wie eine solche Trennung von Inhalt und Form ein unausführbares Unternehmen sei, sobald es sich nicht wie bei Cartesius darum handele den Entwicklungsgang darzulegen, den der Begründer des Systems selbst durchgemacht habe, bis er zu einer in sich abgeschlossenen Weltanschauung gelangt sei. Hier tritt nun deutlich ein doppelter Gegensatz zwischen Cartesius und Spinoza hervor. Des Cartesius Abhandlung über die Methode zeigt uns einmal den Denker in seiner Selbstentwickelung eingeengt in gewisse dogmatische Schranken, dann aber auch in einer solchen Stellung zum Zeitbewusstsein, dass er nicht zu einer einheitlichen, in sich allseitig abgeschlossenen Weltanschauung zu gelangen vermag.

Anders Spinoza. Dieser schreibt, seine methodologische Abhandlung, soviel sich aus dem Inhalte ermessen lässt. — bestimmte äussere Anhaltspunkte sind dafür nicht gegeben, — ungefähr in derselben Epoche, welcher seine metaphysischen Gedanken angehören. In dieser Zeit ist er bereits unbeengt von den Rücksichten auf das jüdische Dogma, soweit man von einem solchen überhaupt zu sprechen berechtigt ist; seine Stellung zum christlichen Dogma ist allein bestimmt durch den Umstand, dass das Zeitalter dieses Dogma als einen integrirenden Bestandtheil der staatlichen Institutionen aufzufassen sich gewöhnt hat: ebenso ist die persönliche Entwickelung durch äussere und innere Erlebnisse zu einem festen Abschluss gelangt und auch für die philosophische Weltanschauung sind nicht bloss die ersten Grundzüge gewonnen, sondern es bedarf auch für die Durchführung des Gedankenbaues nur noch der Darstellung nach der geometrischen Methode, wie sie bereits begonnen und auch schon weit fortgeführt ist; denn wenn Spinoza im Jahre 1665 von einem 80ten Lehrsatze des dritten Theiles der Ethik spricht, während dieser Theil in seiner jetzigen Gestalt nur 59 Lehrsätze hat, so weisst dies, wenn man auf den Gedankengang des ganzen Werkes Rücksicht nimmt, darauf, dass, wie auch Trendelenburg richtig hervorhebt, der jetzigedritte und vierte Theil ein gemeinsames Ganze gebildet habe. Hiernach wird auch der Abschluss der Ethik nicht über 1667 hinauszurücken sein.

Der „politische Tractat", welcher in das letzte Jahrzehnt zu setzen sein möchte, zeigt die meisste Verwandtschaft mit der von Hobbes entwickelten Staatsidee. Vielleicht ist auch er aus einer praktischen Veranlassung wie die „Principien" hervorgegangen. In der Vorrede zu den nachgelassnen Werken wird ausdrücklich bezeugt, dass dieser „Tractat" die von Spinoza zuletzt abgefasste Schrift sei. — Das in den nachgelassnen Werken mitveröffentlichte Fragment einer hebräischen Grammatik sowie die beiden verlorengegangenen Abhandlungen über den Regenbogen (de Iride) und über den Teufel, gehören nicht in den Kreis unserer Betrachtung. Auf letztere lässt sich aus einem Abschnitte des kurzen Tractates ein Schluss machen. — In Bezug auf den Briefwechsel, der durch die in neuerer Zeit veröffentlichten Auffindungen mannigfache Bereicherungen und Aufhellungen erfahren hat, sei nur noch be-

merkt, dass nicht alle seine Lehre betreffenden brieflichen Bemerkungen Spinozas von gleichem Werthe für das Verständniss dieser Lehre sind. Grade hier bleibt er besonders dem Grundsatze treu, sich in seinen Auslassungen der Fassungskraft der Menschen zu accommodiren. Selbst der Briefwechsel mit Oldenburg lässt diese Wahrnehmung machen. In der ersten Zeit des brieflichen Verkehrs ist es dieser Freund, welcher Spinoza zu unerschrockner Veröffentlichung seiner Meinung antreibt, später mahnt er selbst zur Vorsicht und Spinoza, — vielleicht auch durch den Weg der Uebermittlung der Correspondenz dazu bewogen, — zeigt offenbar grössere Zurühkhaltung.

Eine nähere Betrachtung der Lehre des Spinoza, wie sie in ihrer reifen Gestalt in der Ethik dargelegt ist, wird mit Rücksicht auf den neuentdeckten kurzen „Tractat", — diesen als ersten Entwurf des Hauptwerkes gedacht, als welcher er sich seiner ganzen Anlage nach einer genauen Prüfung fast mit unzweifelhafter Gewissheit darstellt —, nicht umhin können, davon auszugehn, dass die Genesis dieser Lehre eine andere sei, als man vor Auffindung des kurzen Tractates anzunehmen sich gewöhnt hatte. Die herkömmliche Annahme war die, dass Spinoza die in der Lehre des Cartesius liegenden Grundgedanken bis zu ihrer äussersten Consequenz systematisch durchgeführt habe, und dass er auch, worauf wenigstens seine Beschäftigung mit rabbinischen und kabbalistischen Schriften in der Jugend hinführe, kabbalistische Elemente in sein System verarbeitet habe. Diesen Standpunkt der Auffassung nimmt schon am Ende des 17. Jahrhunderts J. G. Wachter ein in seiner Schrift „der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Kabbala vergötterte Welt, von Mose Germano, sonsten Joh. Peter Speeth von Augsburg gebürtig, befunden und widerlegt. Amsterdam 1699". Wachter weist darauf hin, „dass man in der Himmelspforte (Porta Caelorum) des Rabbi Abr. Cohen Irira . . . die Spinozische Gottlosigkeit mit Händen greifen kann". „Dieser Betrüger" — sagt Wachter nachdem er eine Reihe Citate aus der Himmelspforte beigebracht — „hat in seiner falsch genannten Sittenlehre erstem Theil unter andern folgende Propositionen, welche ganz und gar der Kabbalisten seynd, gesetzt „1. Es ist unmöglich, dass es in der Welt zwey Substanzen gebe von einerley Natur oder von

einerley Attributen. Prop. 5. Dieses wird von der Ka-balistischen Philosophie an unzähligen orthen suppon[iret,] sonderheitlich Dissertatio 2 cap. 1 § 7, allwo eben d[as] raisonement Spinozae zu sehn. — 2. Keine Substanz ha[t] die andern produciren Prop. 6. Dieses sagt auch Irira [in] den Worten: Non statuimus ens unum-esse causam alteri[us] Dissertatio 3 cap. 9 § 7. — 3. Alle Substanz ist not-wendig infinit. Prop. 8. Denn das Infinitium ist ganz [in] allen Wesen ja in allen Theilchen und Naturpünktgen d[er] Wesen nach der ersten Dissertatio cap. 5 § 13 des Iri[ra] 4. Ausser Gott kann es keine Substanz geben noch co[n]cipirt werden. Prop. 14. Dieses folget aus dem Vorhe[r]gehenden . . . . . . 5. Es ist nur eine einige Substa[nz] in der Welt Prop. praec. corollarium I. Dieweilen n[ur] ein einiger Gott und ein einiges Infinitum ist. 6. Die Au[s]dähnung ist ein Attribut Gottes, die von Gott nicht unte[r]schieden ist. 7. Alles, was da ist, ist in Gott und ohne Gott zu seyn kann nichts concipirt werden. Prop. 1[5]. 8. Gott ist aller Dinge Ursache. Prop. 16. Caroll. I . . . . 9. Gott ist aller Dinge inwendigbleibende (natür-liche) nicht vorübergängliche Ursache. Prop. 18. Dieses erhellet aus der gantzen Himmelspforte, welche die Welt, Natur und Creatur nicht weiter von Gott unter-scheidet, als insofern ein gewiss Theil des unendlichen Gottes, der Stoff und die Welt, dessen von ihm beliebte und angeordnete modification ist.“ (Wachter a. a. O. S. 94 ff.).

Ehe Wachter an eine Widerlegung derjenigen Sätz[e] der Ethik geht, aus welchen er die Vergötterung der Welt bei Spinoza sieht, spricht er sich über das Verhältniss de[s] Spinozismus zur Kabbala in folgender Weise aus:

„Zwar ist etwas in seiner (nämlich des Spinoza) Ph[i]losophie“ heisst es an unserer Stelle, „das weder Jüdisc[h] noch Kabballistisch ist. Denn er hat die Kabbalistisch[e] Unbeständigheiten von Adam Kadmon, von Kether, Cochm[a] . . . und andern unzähligen und normalen erwiesenen Ding[e] mehr als unfruchtbare und unnöthige Fablen abgeschnitt[en] und allein diese erste Grundlehre beibehalten, dass **ausse[r] dem Verstande in der Welt nichts vorhanden se[y] als die einige Göttliche Substanz, die göttlic[h] Attributen und modi der Attributen.** Was hernac[h] mahlen aus denselben nothwendig folget, hat er gleichfa[lls] behalten; was nicht folget, hat er abgeschnitten. **Und**

st ein merklicher Unterscheid zwischen seinem
ınd dem Kabbalischen Systema entstanden. —
Man muss aber bekennen, dass er auf diese Grundlehre
ıichts oder sehr wenig gebauet, das nicht mit derselben
:onnectire. Das nachfolgende flüsset aus dem erstgesetzten.
Durchgehends hat er dieses Principium geschickter tractiret
ınd in seinen Folgerungen besser eingesehen als die Juden".
Wachter a. a. O. III. Theil S. 6 ff.)

Zur Würdigung der für das Zeitalter ebenso eingehen-
len als unparteiischen Kritik der Lehre Spinozas möge
ıier noch eine Stelle finden, was Wachter über die erste
Definition des ersten Buches der Ethik, welche den Be-
griff der Caussa sui entwickelt, bemerkt. „Von dieser
Definition" heisst es, (S. 8 a. a. O.), — „können wir nicht
ırtheilen, wir wissen denn zuvor, was sie für einen Ver-
stand habe. Ein Jeder aber ist seines eigenen
Verstandes bester Ausleger. Und darumb müssen
wir hier die Worte in der Deutung nehmen, in
der sie dem Autori angenehm ist. Es ist aber
dem Autori angenehm, dass wir einen Unterscheid machen
zwischen existiren und Existenz involviren. Dasjenige
nennet er die Existenz involviren, das nicht concipirt
werden kann als nicht existirend (wie z. B. alle von Gott
erschaffene und producirte Dinge), von demselben leugnet
er, dass es die Existenz involviret, ob es gleich in der
That existiret. So erkläret er sich Axioma 7: Was als
nicht existirend concipirt werden kann, dessen
Wesen schlüsset die Existenz nicht ein.

Er leugnet nicht, dass es existire oder existiren könne,
sondern, dass es die Existenz involvire. Ferner nennt er
das die Existenz involviren, dass (es) durch die Nothwendig-
keit seiner Natur existiret; das neuerschaffen und impro-
ducirt ist, das die Ursache seiner Existenz selbst ist und
sich selbst in einer allzeit gleichen Existenz und Währung
erhält, in Summa zu dessen Natur und Definition das Seyn
gehöret. Solches ist abzunehmen aus der 24ten Proposi-
tion, da er also setzet; Rerum a Deo productarum essentia
non involvit existentiam cet. d. i. die Essenz der von Gott
producirten und erschaffnen Dingen involviret die Existenz
nicht. Dann dasselbe, dessen Natur in sich selbst betrachtet,
die Existenz involviret, ist die Caussa sui und existiret
durch die Nothwendigkeit seiner eignen Natur. So oft wir
auf die Existenz der Dingen, sie existiren oder existiren

nicht, merken, so erfahren wir, dass sie immer weder ebendieselbe Existenz noch eben dieselbe Währung involviren, denn wahrer kann auch ihre Essenz weder ihrer noch ihrer Währung Ursache seyn, sondern allein Gott, zu dessen Natur das Seyn gehöret. —

Nach solcher Erklärung — fügt Wachter hinzu — kann dem Autori Caussa sui nichts anderes sein als I. dasjenige, das von sich selbst ist, d. i. das seiner eignen Existenz Ursache ist, II. das improduciret ist, d. i. davon die Ursache seiner Existenz nicht ausser ihm gegeben wird, III. dessen Natur und Definition allzeit eine gleiche Währung involviret, IV. das nicht concipiret werden kann als nicht existirend, V. das durch die Nothwendigkeit seiner Natur ist, VI. zu dessen Natur das nothwendige Seyn gehöret. — In solchem Verstande ist die Definition gut und ich finde an derselben nichts zu verbessern."

Das Endurtheil über die Lehre Spinozas lautet freilich nicht so günstig. Nachdem Wachter die ersten 18 Lehrsätze des ersten Buches der Ethik der Kritik unterworfen hat, fasst er das Endergebniss dieser Kritik dahin zusammen: „Seine Unterfangungen, die jüdischen Grundlehren zu beweisen, sind wie die operose Spiehle der Kinder, welche den Schnee im Winter in grosse Ballen fortweltzen und zur Ausbeute nur gefrorne Hände davon haben. Davon die Ursache diese ist: Jn der dritten Definition hat er flugs das Selbwesen mit dem Wesen vermischet, und also dasjenige vorausgesetzet, was hauptsächlich strittig war, nämlich, dass alles, was in sich ist durch sich begriffen werden kann, die Caussa sui sey. Darnach hat er der Definition 5 der caussa sui Modificationen zugeschrieben, und dieselbe zum Subject aller Modorum und Affectionen assigniret, ehe er einmal bewiesen, dass die caussa sui der Modorum fähig sey, welches die zweite Petitio principii ist, welche er in der gegenwärtigen Sache begangen. Der übrigen Fehler zu geschweigen. Ich bin müde mehr Propositionen aus seiner Ethica auszuschreiben, dieweilen ich befürchten muss, dass diese wenige ungnädig auffgenommen werden möchten. Ich habe soviel gezeiget, dass ein jeder den Rest fortlesen und censuriren kann. . .

Indessen siehet man hier klahr und sehr umbständlich den Consens der jüdischen Synagoge mit Spinoza, ihrem getreuen Kind. Beide vermischen

Natur und Creatur mit dem Schöpfer. Den Unterscheid der Natura naturata und natura naturante setzen beide bloss in einer Modaldistinction, sofern eine in der andern ist. Beyde leugnen die Existenz der Materie und des körperlichen Talgs. Beyde erkennen von oben bis unten in der Welt keinen andern Stoff, als die eigene Substanz Gottes, welche ist ein Geist. Beyde sagen, dass Gott aller Dingen innerliche und nicht vorübergängliche Ursache sey, dass in Gott alles seye und ohne denselben weder seyn noch begriffen werden könne, dass Gott alles durch sich selbst würcke, dass der Modus der Extension und die Idea von demselben Modo, eines und ebendasselbe seyn, nur, dass sie auf zweierlei Weise ausgedrückt seynd, von welchem Spinoza sagt, dass es die alten Hebräer gleich als einen Nebel gesehn haben. Eth. Pars II. Propos. 7 Schol. Und so beruffet er sich zum öfftern auf die Judenschuhle. Dieses alles aber dienet uns zur Bekräftigung des Tituls „Judaismus-Spinozismus.“ (Wachter a. a. O. Theil III. S. 59 fl.) —

Dass Spinoza ein Anhänger von Geheimlehren nicht gewesen sei, soweit es, wie wir gesehen, sich um das mystische Element darin handelt, hebt Wachter selbst hervor und darauf weist auch nicht nur seine ganze Geistesrichtung hin, sondern dafür sprechen ausdrücklich nicht am wenigsten mannigfache Aeusserungen in seinem Hauptwerke wie in seinen Briefen. Die speculative Verwandtschaft mit der Kabbala wird daher auf ältere gemeinsame Quellen zurückzuführen sein. Es handelt sich also noch darum, in den Zusammenhang der Lehre des Spinoza mit der Philosophie des Cartesius sowie mit den jüdischen Philosophen des Mittelalters eine Einsicht zu gewinnen. Je nach dem nun die Anregung der jedenfalls zur Zeit der vorzugsweisen Beschäftigung mit der jüdischen Theologie bereits gekannten Werke jüdischer Philosophie bei Spinoza in geringerem oder grösserem Maasse sich nachweisen lässt, wird sich die Ansicht über den Zusammenhang der Lehre des Spinoza mit der Philosophie des Cartesius modificiren müssen. Dr. M. Joël hat nun in drei sehr schätzbaren Monographien über den theologisch-politischen Tractat, über die Religionsphilosophie des Chasdei Creskas und über „die Genesis der Lehre des Spinoza“ mit ebenso grossem Scharfsinn als umfassender K nntniss der bezüglichen Quellen dargethan, wie eng Spinozas philosophische

Entwicklung mit den jüdisch-theologischen Studien sein
Jugendzeit zusammenhängt. Dieser Zusammenhang zei
sich als ein so unmittelbarer und enger, dass nicht me
die beiden cartesianischen Probleme des Verhältnisses d
beiden endlichen Substanzen zu einander auf psycholo
schen Gebiet und der Willensfreiheit für die Ethik
engern Sinne den Ausgangspunkt bilden, von welch
Spinoza durch consequente Fassung des Substanzbegriff
sich den Weg zu einer einheitlichen Weltanschauung bah
sondern dass die Probleme selbst durch das Studium d
jüdischen Philosophen des Mittelalters gegeben erschein
und dass die Bekanntschaft mit den Schriften des Cartes
nur die Form und Anlage zu der wissenschaftlichen D
stellung gewährt. Wer Joël's Darlegungen in den an
führten drei Monographien genau gefolgt ist, der w
dem Urtheil, das er in der Schrift „Zur Genesis der Le
des Spinoza" über den Einfluss des Studiums der We
des Cartesius auf unseren Philosophen ausspricht, nur b
stimmen, wenn er sagt „An der Hand des Cartesius set
sich Spinoza in den Besitz der Bildung und der Philo
phie seiner Zeit" — Auf den ersten Anblick kann
scheinen, als ob damit der Einfluss des Cartesius auf
Minimum reducirt sei, aber eine unbefangene Würdig
der Bedeutung des Einflusses eines Systems auf eine
der Zeit neue Weltanschauung, sofern dieses System
wissenschaftliche Form und Anknüpfung für einen reic
Gedankenkreis gewährt, welcher in sich mannigfach wid
streitende Elemente birgt, wird diese Bedeutung nicht
ring anschlagen, wenn auch der Zusammenhang zwisc
der Lehre des Cartesius nicht mehr in dem herkömmlic
Lichte erscheint. Dass die Systematisirung eines specu
tiven Gedankenkreises in Anlehnung an ein bereits v
handenes und zu allgemeiner Anerkennung gelangtes p
losophisches System übrigens nicht ohne Einfluss auf
sen Gedankenkreis selbst bleiben könne, wird besonde
Hervorhebung kaum bedürfen.

In Bezug auf Spinozas Bekanntschaft mit den Schri
der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters beme
Joël „Man weiss es heute, dass Spinoza nicht oberflächl
sondern auf das Genaueste vertraut war mit den Schri
des Maimonides, Gersonides, Creskas" und fügt zur C
rakteristik dieser Philosophen hinzu „Die jüdischen Den
gingen in ihren religions-philosophischen Arbeiten n

ganz auf sondern wurden unversehens aus Religionsphilosophen Philosophen ... In den Fragen, welche die Religionsphilosophie mit der Philosophie gemein hat, also in den höchsten metaphysischen Fragen waren sie productiv und gingen über die überkommnen Philosopheme hinaus."

Nicht bloss aus dem Bildungsgange Spinozas, sondern aus ganz bestimmten Aeusserungen in Briefen wie in der Ethik und dem theologisch-politischen Tractate lässt sich der erste Anhalt für die Vertrautheit des Philosophen mit den Schriften der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters gewinnen. Joël hat nun in seinen mehrfach erwähnten Monographien den Nachweis für diese Vertrautheit bis in das Einzelnste geführt und gezeigt, wie Spinoza zu seinem Studium der cartesianischen Philosophie bereits aus der Beschäftigung mit den religions-philosophischen Schriften jüdischer Denker die Probleme mit heranbringt, deren Lösung er auf dem Boden der modernen Philosophie sich zur Aufgabe macht. —

„In der Bekanntschaft mit Maimonides, Gersonides, Creskas", sagt Joël, „lag für Spinoza die Anregung den cartesianischen Gedanken aufzugeben und vielmehr eine solche Auffassung der Dinge zu finden, dass auch die ausgedehnte Substanz sich als zur Wesenheit Gottes gehörig herausstellte, ein Resultat dieser Anregung waren eben Sätze wie Eth I prop. 3. 6. 14. Eth. II prop. 2" und gewiss, in Stellen wie in der bei Chasdai Creskas sich findenden: „Weil Gott die Wesenheit für das All des Vorhandenen ist, — denn er bringt es hervor, bestimmt es und begrenzt es, haben die alten Lehrer auf ihn den Namen Makom (Ort) angewendet" lag wol eine hinreichende Anregung dafür Gott geradezu als res cogitans et res extensa zu definiren, Denken sowohl wie Ausdehnung als Attribute der einen unendlichen Substanz zu bezeichnen. „Auch darin stimmt Chasdai mit Spinoza überein, dass für beide das Uebel ein bloss Relatives, vom höchsten Gesichtspunkte ein gleichfalls Gutes ist." „Wie Spinoza", erklärt Chardai, „dass es thöricht wäre, Gott etwas zuzuschreiben, was den Gesetzen der Vernunft nach nicht gedacht werden könne". — Chasdais Erklärung der göttlichen Freiheit ist dieselbe, welche wir später bei Spinoza lesen. „Creskas und Spinoza stimmen überein in Bezug auf den Begriff der Unendlichkeit, der menschlichen

Freiheit und den Zweck des menschlichen Daseins wie auch beide den göttlichen Willen mit dem göttlichen Intellect zusammenfallen lassen. Gott sei freie Ursache insofern er, was er erkannt hat, auch will; er nicht von aussen her zum Handeln genöthigt werden". Aus den angeführten Stellen der Schrift „Licht Gottes" (Or Adonai), welche der genannte Religionsphilosoph Chasdai Creskas 1410 vollendete, ergiebt sich, dass Joël mit Recht in dem zweiten Tractat den ersten consequenten Versuch erblickt, der bei Spinoza soviel Verwunderung und Widerspruch erregt hat, Religion und Moral zu begründen ohne die Annahme, dass der Mensch im volle Wortverstande ein frei handelndes Wesen sei. „Niemand kann zweifeln" fügt Joël hinzu, „da Spinozas Bekanntschaft mit unserem Buche feststeht, dass er hier die erste Anregung zum Ausbau des characteristischen Theiles seines Systems gefunden. Ja noch mehr. Wir können sogar die allmählige Befreiung Spinozas von Cartesianischen Ansichten verfolgen und nachweisen, dass derselbe Gedanke, der Chasdai bewogen, die menschliche Freiheit zu leugnen, nämlich die Unvereinbarkeit mit dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen, auch Spinoza geleitet habe. Die Ethik des Spienoza tritt uns in so geschlossener Form entgegen, dass in ihr die Genesis der Spinozistischen Gedanken sich nicht mehr erkennen lässt. Da scheint Alles fertig aus seinem Haupte entsprungen zu sein. Dagegen können wir den Werdenden und das Werden erkennen, sowohl in dem Anhang zu der Darstellung des Cartesius, der „metaphysische Gedanken" betitelt ist*) als namentlich in seinen Briefen, wo er zur Rechenschaft über seine Aufstellungen sich häufig genöthigt sieht. In der erstgenannten Schrift will er noch Cartesianer sein, kommt aber durch die Gedanken, die ihm offenbar aus der Lectüre der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters zugeführt werden, mehr und mehr von ihm ab. Nirgends sind die Remi-

*) Joël bemerkt in unserer Stelle selbst, wie Spinoza nur noch Cartesianer sein will (nicht ist); es lässt sich also aus den metaphysischen Gedanken nicht der Werdende, sondern nur die von ihm vorgenommenen Umbildung cartesianischer Begriffe und der veränderte Sinn der Termini erkennen! Joëls Auffassung hat darin ihren Ursprung dass er die Principia philos. Cartes. und die cogitata metaph. für älter als die übrigen philosophischen Schriften des Spinoza hält.

niscenzen aus dieser Lectüre dichter und nachweisbarer".

Joël hat eine zahlreiche Menge von Stellen aus Maimonides und Creskas, namentlich vielfache Nachweisungen in Bezug auf Beispiele, welche von Spinoza entlehnt und für dieselbe Sache gebraucht werden, zusammengestellt, welche zeigen, dass unser Philosoph nicht bloss Reminiscenzen aus seiner Jugendbeschäftigung mit den Schriften der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters hat, sondern dass er Gedanken wie Deductionen seiner Lehrsätze aus ihnen wörtlich entlehnt. So ist z. B. „für die Umbiegung der göttlichen Providenz in das Streben der Dinge ihr Sein zu erhalten — wie Joël nachweist — in Maimonides die Anregung, in Creskas bereits das Vorbild gegeben." Die Umgestaltung der religiösen Anschauung von der göttlichen Providenz in die Lehre von dem Streben der einzelnen Dinge ihr Sein zu erhalten, vollzieht sich bei Spinoza aber schon in dem „kurzen Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit." — Sehen wir Spinoza zu Creskas in einem ähnlichen Verhältniss wie zu Cartesius, indem er von dem Einen die metaphysischen Probleme von dem Andern die wissenschaftliche Form und Terminologie entlehnt, um seine Speculation an die moderne Entwicklung derselben anzuknüpfen und in dieselbe einzureihen, während er sich polemisch sowohl gegen Maimonides als Cartesius verhält, so kann es befremden, ihn in sovielfacher Berührung mit Chasdai Creskas zu finden, da dieser mittelalterliche Religionsphilosoph thatsächlich sein citirtes Werk verfasste, um mit den Waffen der religiösen Erkenntniss die Irrthümer der Philosophie, insbesondere der aristotelisch-arabischen zu bekämpfen. Aber Creskas hat sich nicht darauf beschränkt, die Weltweisheit als in ihren Ergebnissen der religiösen Erkenntniss widerstreitend im Allgemeinen hinzustellen, sondern er hat eingehend gezeigt, wie die Anwendung aristotelischer Principien auf die Lehre des Judenthums zu Irrlehren führe, während richtiger Vernunftgebrauch sehr wohl philosophische Sätze in Einklang bringen lasse mit den aus der Gotteserkenntniss fliessenden Wahrheiten als nur widerstreitend in der Form ihrer speculativen Fassung. So hat Creskas aber auch unwillkührlich die selbstgesteckten Grenzen seiner Polemik überschritten und ist zu einem Philosophen geworden, welchem ein spätrer Denker desselben Volkes nicht bloss Probleme

entlehnte, sondern dessen Ausführungen er sich, diese bis zu ihrer letzten Consequenz entwickelnd, aneignete. Gehört es doch nicht zu den seltenen Erscheinungen in der Geschichte, dass in den Rüstkammern, sei es für einen physischen, sei es für einen geistlichen oder sittlichen Kampf aufgesammelte Waffen im Dienste grade entgegengesetzter Zwecke und Ideen verwendet werden, insofern die fortschreitende Entwicklung des Menschengeschlechtes den Kampfplatz selbst neugestaltet und gleichen Zwecken verschiedene Mittel der Durchführung vorgezeichnet hat. Dies gilt in gewisser Beziehung von Creskas und Spinoza. Beide haben einen gemeinsamen Feind: Die aristotelisch-jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, dem freilich bei Spinoza noch die moderne Scholastik hinzutritt. Die Waffen Creskas sind durchaus geeignet zur Bekämpfung eines gemeinsamen Feindes, aber das Ziel des Kampfes muss je nach der Zeit ein verschiedenes sein: Creskas will das Gotteslicht in Gestalt des Judenthums erglänzen lassen gegen Menschenweisheit, in ihren Wurzeln erwachsen auf heidnisch-griechischem Boden, Spinoza hat gebrochen mit seiner religiösen Vergangenheit und will, dass an die Stelle der Religion in ihrer geschichtlichen Gestalt und Entwicklung jene auf vollendeter Erkenntniss beruhende sittliche Vereinigung der menschlichen Persönlichkeit mit Gott, wie sie im amor intellectualis ihren Ausdruck findet, trete. — Es ist nicht ein geringer, unedler Zweck, zu dem Spinoza die Waffen aus der Rüstkammer der jüdischen Religionsphilosophie entleiht, — es ist auch nicht ein so fremdartiger als dies auf den ersten Anblick scheinen kann. Beide Denker haben einen Zug von Geistesfreiheit gemein, welcher sie sich sträuben lässt gegen eine zum Dogma gewordene Philosophie!

Wir haben länger als die Grenzen dieser Einleitung gestatten bei Creskas' Religionsphilosophie verweilt, weil mit Spinozas Verhältniss zu derselben die Beantwortung der Frage zusammenhängt: Ob ein Anlass vorliege, anzunehmen, dass Giordano Bruno's Schriften einen Einfluss auf die Entwicklung der Lehre, wie sie uns in der Ethik vorliegt, geübt haben? Während wir Maimonides, Creskas, Hobbes, Cartesius mehr oder weniger oft ausdrücklich erwähnt finden, wird Bruno nirgends genannt. Dies wäre an sich kein Argument gegen die Anknüpfung an seine Speculation oder Entlehnung gewisser Termini aus

seinen Schriften. Einmal ist Spinozas Zeitalter nicht eben gewissenhaft in der Angabe der Quellen sowie des historischen Zusammenhanges einzelner Lehrsätze überhaupt, dann aber mochte der ohnedies verdächtigte Denker Bedenken tragen, sich auf einen Philosophen zu berufen, dessen Leben und Lehre nicht eben den besten Leumund hatte, um so nicht sein eigenes System gleichsam von vornherein schon verdächtig zu machen. Aber es liegt durchaus keine zwingende Nothwendigkeit vor, wie neuerdings auch Sigwart und Schaarschmidt, ebenso Trendelnburg anerkannt haben, die pantheistische Färbung des Spinozismus auf die Bekanntschaft mit Giordano Brunos Schriften zurückzuführen.

In einer Zeit, in welcher die Genesis der Lehre Spinozas im Grossen und Ganzen in ein gewisses Dunkel gehüllt war, ist es erklärlich, dass Friedr. Heinrich Jacobi, der das unbestreitbare Verdienst hat, zuerst in Deutschland in seinen Briefen „über die Lehre des Spinoza (1786)" eine gelungene Darstellung des Systems geliefert zu haben, eine bedeutsame Quelle für die in der Ethik niedergelegte Speculation in den Schriften Giordano Brunos vermuthete, weil ja Pantheismus als Characteristicon des Spinozismus galt. Neuerdings aber, d. h. schon seitdem Hegel in der Einleitung zu seiner Encyclopädie (1. Ausgabe 1817) als dieses Characteristicon vielmehr „Akosmismus" bezeichnet hat, erscheinen im Zusammenhange mit der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters etwaige Anklänge an die Weltanschauung des Giordano Bruno in anderem Lichte. Für den Begriff der natura naturans, weist Spinoza selbst im „kurzen Tractat" (Cap. 8) auf die Thomisten, die Anhänger des Thomas von Aquino, zurück.

Es sei uns übrigens bei Erwähnung des Einflusses, den Hegels Charakterisirung der Lehre Spinozas als Akosmismus auf die veränderte Auffassung dieses Systemes geübt hat, gestattet, der geschichtlichen Gerechtigkeit Rechnung zu tragen und das geistige Eigenthumsrecht eines Mannes zu wahren, der als scharfsinniger Interpret der Lehre Kants in philosophischen Kreisen längst die wohlverdiente Anerkennung gefunden hat, dem aber auch in der von Hegel vertretnen Auffassung der Philosophie Spinozas das Prioritätsrecht gebührt und dem Hegel wol unzweifelhaft Bezeichnung wie Auffassung entlehnt hat, jedoch ohne seine Quelle zu nennen. Wir meinen Salomon Maimon. Dieser

durch seinen eigenthümlichen Bildungsgang wie durch seine Leistungen als philosophischer Kritiker nicht unmerkwürdige Mann sagt in seiner von ihm selbst geschriebnen „Lebensgeschichte“, (herausgegeben von K. P. Moritz 2 Theile Berlin 1792). „Es ist unbegreiflich, wie man das spinozistische System zum atheistischen machen könne? da sie doch einander grade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem aber das Dasein der Welt geleugnet. Es müsste also eher das akosmische heissen“ (a. a. O. Theil I S. 154). In der kurzen Characteristik, welche Maimon unmittelbar vor der angeführten Stelle giebt, ist die Klarheit beachtenswerth, mit der er die Consequenz des Akosmismus hervorhebt, weshalb diese Characteristik auch hier eine Stelle finden möge. „Das spinozistische System“ — sagt Maimon — „supponirt eine und ebendieselbe Substanz als unmittelbare Ursache aller verschiednen Wirkungen, die als Prädicate ein und desselben Subjects betrachtet werden müssen.

Materie und Geist sind beim Spinoza ein und dieselbe Substanz, die einmal unter diesem, einander mal unter jenem Attribut erscheint. Diese Substanz ist, nach ihm, nicht nur das einzige mögliche selbständige (von einer äussern Ursache unabhängige) sondern auch das einzige für sich bestehende Wesen, dessen Arten (modi) (diese Attribute auf eine besondere Art eingeschränkt) alle, sogenannte, Wesen ausser ihm sind. Jede besondere Wirkung in der Natur wird bei ihm nicht auf ihre nächste (die bloss ein Modus ist) sondern unmittelbar auf diese erste Ursache oder Substanz bezogen, die allen Wesen gemein ist.

In diesem System ist die Einheit real, das Mannigfaltige aber bloss idealisch. In dem atheistischen Systeme hingegen ist es gerade umgekehrt. Das Mannigfaltige ist real, in der Natur der Dinge selbst gegründet. Die Einheit hingegen, die man in der Ordnung und Gesetzmässigkeit der Natur bemerkt, ist diesem zufolge bloss zufällig, wodurch wir unser willkürliches System zum Behuf der Erkenntniss zu bestimmen pflegen“ (a. a. O. S. 153 ff.).

An der angeführten Stelle kann uns nur die Hervorkehrung des Akosmismus und der Nachweis interessiren,

wie dieser Akosmismus für den Begriff der immanenten Zweckmässigkeit keinen Raum gewähre. Der Vorwurf des Atheismus, welcher in der Kritik der leibniz-wolfschen Schule seinen Ursprung hatte, ist namentlich verstummt, seit Spinoza im ersten Drittel dieses Jahrhunderts einen berühmten deutschen Theologen, Schleiermacher, zu seinem begeisterten Verehrer zählte. Bei Spinoza, wie bei Cartesius, tritt der Gottesbegriff als eine Thatsache des Bewusstseins auf und wenn Spinoza nach dem wissenschaftlichen Vorgange des Cartesius einen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes zu führen unternimmt, so folgt er nur einem Herkommen der philosophischen Schule, während nach der ganzen Anlage seines Systemes ein Bedürfniss zur Führung eines solchen Beweises fehlt, seine Lehre steht und fällt mit dem Begriffe der einen unendlichen Substanz, wie er ihn in der sechsten Definition des ersten Buches der Ethik entwickelt hat, wie überhaupt auf die Beweisführung, welche von dem Philosophen für die einzelnen Sätze gegeben wird, kein besonderes Gewicht gelegt werden kann, vielmehr, wenn es sich um eine Würdigung der ganzen Lehre handelt, der Zusammenhang der einzelnen Sätze mit dem Grundgedanken, von welchem Spinoza ausgeht, gewürdigt werden muss. Hätte man die Ethik zeitig einem gründlichen Studium unterworfen, so wäre es unmöglich gewesen, dass noch ein ganzes Jahrhundert nach ihrer Abfassung die leibniz-wolfsche Schule in der geometrischen Methode diejenige Form wissenschaftlicher Darstellung speculativer Erkenntniss festgehalten hätte, durch welche allein Evidenz erreicht werden könne. Ist es ein ehrendes Zeichen für Spinozas Character, dass er nicht davor zurückschreckte, die Consequenzen seines Grundgedankens auszusprechen, so wird man jetzt dagegen nicht mehr einen Vorzug seiner Lehre in der Strenge der Beweisführung zu erkennen vermögen. Freilich ist auch innerhalb seines Systemes der Philosoph als sittlicher Character und als consequenter Denker mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Als Mathematiker findet die Betrachtung der Dinge sub ratione boni aut mali keine Stelle in dem Zusammenhange seiner Lehre: gut und schlecht sind aus der menschlichen Natur fliessende Auffassungsweisen der Dinge, welche keine Beziehung zu dem Wesen dieser Dinge selbst haben. Aber das „Ethik“ überschriebne Werk charactrisirt sich schon

nach seinem Titel in seinem Ziele als Darlegung der sittlichen Natur des Menschen in ihrer höchsten Vollendung. Hier werden die Begriffe gut und böse nicht zu entbehren sein. Und wirklich ist Spinoza genöthigt zu erklären, „für das sittliche Gebiet müssten diese Begriffe zugelassen werden.“ Gewiss ist es die Einsicht in mannigfache Inconsequenzen, die der Entwicklung seiner Lehre in seinem Hauptwerke anhaften, welche ihn in den letzten Lebensjahren zu der Aeusserung veranlasst, welche wir oben aus Rieuwerts Munde mitgetheilt haben: „Wäre die Ethik nicht schon geschrieben, so würde ich sie jetzt nicht mehr abzufassen unternehmen.“ Unter dem gleichen Gesichtspunkte lehnt er brieflich die Erörterung mancher Einwürfe ab, „weil er selbst über die in Rede stehenden Probleme in seinem Denken noch nicht zu einem befriedigenden Abschlusse gelangt sei.“

Der Mangel solch befriedigenden Abschlusses tritt schon in der Lehre von den Attributen hervor. Von den unendlich vielen Attributen der Substanz, deren ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (Eth. I. prop. 14) erkennt der menschliche Geist nur zwei: Denken und Ausdehnung. — Ausgehend von dem Begriffe der einen unendlichen Substanz muss Spinoza in demselben den Weg von der Endlichkeit zur Unendlichkeit suchen, weil er Denken und Ausdehnung als die allein dem menschlichen Geiste erkennbaren Attribute der Substanz hinstellt. Drücken auch diese Attribute die Wesenheit Gottes aus und nicht blos durch den menschlichen Intellect an den Gottesbegriff herangebracht, so können, wofern die Annahme unendlich vieler Attribute für die Lehre Spinozas von Bedeutung sein soll, auch sie nicht gleichgültig sein für die Erfassung der Gottesidee und doch werden sie der menschlichen Erkenntniss in keiner Weise vermittelt! Wir werden nicht zu viel sagen, wenn wir behaupten, dass das erste Buch der Ethik, wo es sich um Bestimmung der einen unendlichen Wesenheit Gottes handelt, ein einheitliches Gepräge trägt, dass dieses einheitliche Gepräge aber im weitern Verlaufe der Darstellung verloren geht. Wo Spinoza es unternimmt, das durch Cartesius gegebene Problem über das Verhältniss von Denken und Ausdehnung, wie es sich in Menschen darstellt, einer neuen Lösung zu unterwerfen, wo er genöthigt ist, vom Endlichen zum Unendlichen aufzusteigen, da häufen sich die Schwie-

rigkeiten, welche sich der consequenten Durchführung eines einheitlichen Grundgedankens entgegenstellen, sowol auf psychologischem wie auf ethischem Gebiet. Schliesst die Zurückführung von Denken und Ausdehnung als Wesensbestimmungen der einen unendlichen Substanz den Begriff der Wechselwirkung zwischen Körper und Geist aus, so macht Prop. 13 des 2. Theiles den bestimmten menschlichen Körper zur Voraussetzung des individuellen menschlichen Geistes; das Object der Idee, welche den menschlichen Geist bildet, ist der Körper oder „ein gewisser in der Wirklichkeit existirender Modus der Ausdehnung und nichts anderes." Und in dem Scholion zu diesem Satze fügt Spinoza hinzu: „Wir sehen hiedurch nicht bloss ein, dass der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt sei, sondern auch, was unter Vereinigung des Körpers und Geistes zu verstehen sei. Aber vollständig oder genau wird diese Niemand einsehn können, wenn er nicht vorher die Natur unseres Körpers vollständig erkannt." — Der Satz jedoch, dass das Object der Idee, welche den menschlichen Geist bilde, der menschliche Körper sei, wird in dem einundzwanzigsten Lehrsatz noch dahin erweitert, dass „die Idee des Geistes auf dieselbe Art mit dem Geiste verknüpft sei, wie der Geist selbst mit dem Körper verknüpft ist." Aber, „der menschliche Geist enthält keine vollständige Erkenntniss der Theile, welche den menschlichen Körper zusammensetzten." (Prop. 24.) Hier bewegen wir uns überall auf dem Gebiete endlichen beschränkten Seins, wie endlichen beschränkten Erkennens. Nachdem durch den 28. Satz des ersten Buches*) der Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen zerrissen worden ist, lässt sich derselbe systematisch auch im zweiten Buch nicht wiederherstellen.

*) Der 28. Satz des ersten Buches lautet: Jedes einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht dasein noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Dasein und Wirken von einer andern Ursache bestimmt wird, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat. Und wiederum kann diese Ursache nicht dasein und zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum Dasein und Wirken bestimmt wird, und so in das Unendliche fort.

Ein anderes, unter dem Gesichtspunkt systematischer Entwicklung befriedigendes Ansehn gewinnt der mit der Lehre von den Affecten beginnende Theil der Ethik. Das von den Affecten handelnde dritte Buch stellt sich vielfach als Ausführung der reichen Anregung dar, welche Cartesius in der Schrift: de animae passionibus, wennschon Spinoza sich auch ausdrücklich nicht damit einverstanden erklärt, seinem Zeitalter für Behandlung dieses Gegenstandes gewährt hat. Zunächst kehrt Spinoza freilich wieder nicht bloss die consequente mathematische Form der Darstellung, sondern auch die streng mathematische Betrachtungsweise hervor, indem er in der Einleitung zum dritten Buche mit Rücksicht auf den Fortgang der Untersuchung im 4. und 5. Buche erklärt: „Die Natur und Kraft der Affecte und die Macht des Geistes in Bezug auf dieselben, will ich nach derselben Methode behandeln, welche ich im vorigen in der Lehre von Gott und dem Geiste befolgt habe und ich will die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso betrachten, als wenn die Frage von Linien, Flächen oder Körpern wäre. Dühring bemerkt darüber in seiner „kritischen Geschichte der Philosophie“: „Für das Hauptziel, die Gewinnung der Gemüthsruhe, ist eine Lehre von den Leidenschaften entwickelt worden, die an sich selbst und ohne Rücksicht auf ihre praktische Bestimmung grössern Werth hat und als die originalste Leistung unseres Denkers betrachtet werden muss. Ja diese Theorie der Gemüthsbewegungen hat grade da ihre classischen Züge aufzuweisen, wo sie am wenigsten im Dienste des praktischen Hauptzwecks gestanden hat. Was blosse Lehre von der Natur der Affecte ist uud nicht im Hinblick auf unmittelbare Anwendung formulirt wird, ist weit weniger als das Uebrige mit Irrthümern verbunden.

In neuester Zeit hat auch ein Physiolog von Ruf, Johannes Müller, von seinem Standpunkt aus die von Spinoza gelieferte Statik der Leidenschaften für so gelungen erachtet, dass er eine Anzahl Seiten seines Lehrbuchs der menschlichen Physiologie mit der wörtlichen Uebersetzung der betreffenden Aufstellungen ausfüllte. Diese Einreihung in ein Werk der Erfahrungswissenschaft kann als eine Art Zeugniss dafür gelten, dass der Verfasser desselben der Meinung war, Spinoza sei bei der Zergliederung der Affecte und bei der Darlegung ihrer gesetz-

mässigen Einwirkungen auf einander in ächt naturwissenschaftlicher Weise vorgegangen. Auch wir sind der Ansicht, dass Spinoza für die innere Beobachtung dieses Gegenstandes in der günstigsten Lage war. Im Kampfe mit den affectiven Traditionen seiner Race und ehrlich in der Rechenschaft über sich selbst musste er sich in seinem Streben nach Gemüthsbefriedigung ganz besonders veranlasst finden, die Macht der Leidenschaften zu studiren. Seine Resignation auf das Leben und die schlimmen Erfahrungen, die er in den wichtigsten menschlichen Angelegenheiten gemacht hatte, zeichneten die allgemeine Richtung der Auffassung vor und gaben die Entscheidung. Während übrigens in Spinozas Ethik und mithin in seiner ganzen Philosophie keine einzige der neuen Errungenschaften des Naturwissens eine Rolle spielt, hat im Gebiete der Affecte die mechanische Betrachtungsweise, die man als ein Ergebniss der neuern Physik ansehn konnte, ewige Früchte getragen ..... Die Logik der Leidenschaften ist ebenso gewiss als die Mechanik aller übrigen Kräfte und es ist ein Hauptverdienst der spinozistischen Auffassung, in der fraglichen Art von Consequenz zwischen beiden Gebieten keinen ursprünglichen Unterschied vorauszusetzen .....

Das von Cartesius ausgegangene Unternehmen der Zurückführung der Gemüthszustände auf eine geringe Zahl einfacher Formen erhält bei Spinoza, der die betreffende Abhandlung seines Vorgängers selbst erwähnt, eine ganz veränderte und in der That als gelungen zu bezeichnende Gestaltung. Der Philosoph, der die Gewalt der Affecte als ein über den Menschen ergehendes Schicksal betrachtete, fand gleichsam die Spaltung ihrer Wurzel auf, indem er die sämmtlichen Gemüthsregungen in zwei Klassen theilte, oder wenigstens unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachtete. Die eine Gruppe der Affecte steigert das Wesen des Menschen, die andere mindert es. Vielleicht eingedenk des Salamonischen Satzes, dass Traurigkeit den Tod bringt, trifft unser Denker hier wirklich den Angelpunkt, um welchen sich das Leben und dessen Werth thatsächlich dreht ..... Die Wirklichkeit des Seins, welche von jedem Wesen nach Maassgabe seiner Natur bejaht wird, findet sich gehemmt und vermindert oder gefördert und vermehrt, je nachdem ein niederdrückender oder erhebender Affect wirksam ist. Es giebt daher nur

zwei Grundverschiedenheiten affectiver Zustände, je nachdem eine Verneinung oder Beziehung unseres Wesens Platz greift. Freudigkeit und Traurigkeit bilden mithin den Gegensatz und alle übrigen Gestaltungen des affectiven Empfindens können darauf geprüft werden, ob und in welchem Maasse sie der einen oder der andern Form angehören, oder inwiefern sie daran Theil haben." (Dühring a. a. O. S, 300. ff. 2. Aufl.) Ursprünglich davon ausgehend, dass eine Gemüthsbewegung nur durch eine andere nicht aber durch den blossen Verstand verändert oder verdrängt werden könne, schliesst sich unmittelbar an das dritte Buch der Ethik als consequente Durchführung dieses Satzes das vierte Buch an als „die Abhängigkeit des Menschen von den Affecten" behandelnd. Aus dem engen Zusammenhange beider Theile erklärt sich auch deren ursprüngliche Zusammenfassung zu einem einheitlichen Ganzen, wie dies aus dem Umstande erhellt, dass Spinoza einmal von einem 80ten Lehrsatze des dritten Buches spricht, während dasselbe in seiner jetzigen Gestalt, wie bei früherer Erwähnung dieses Punktes schon hervorgehoben, nur 59 Lehrsätze aufweisst. Unter dem dogmatischen Gesichtspunkte aber fand sich für Spinoza offenbar kein Uebergang zu dem im fünften Buche dargelegten Theile seiner Lehre und so setzt er an die Stelle der Dogmatik die verstandesmässige Betrachtung und Zergliederung der Affecte als Mittel zur Beherschung und Bewältigung derselben. Hiemit ist aber der Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung durchbrochen, welcher die Grundvoraussetzung der gesammten Lehre bildet. —

Für eine Erwähnung der Hauptsätze der Ethik im engern Sinne (nach Eth. V.) sei eine kurze Zusammenfassung der bei Spinoza gegebnen Grundvoraussetzungen gestattet. Von der noch im „kurzen Tractat vorgetragnen Lehre eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele vermittelst der Lebensgeister, hat sich Spinoza in der Ethik losgesagt, ferner ist der Begriff der menschlichen Individualität in seiner einheitlichen Existenz nur festzuhalten durch die Beziehung der Individuen auf die Substanz. Denn der durch den Wechsel der Affectionen gewonnene Inhalt des menschlichen Geistes lässt, an sich betrachtet, einen einheitlichen Träger vermissen. Ebenso sind die Volitionen nur modi cogitandi, Arten des Denkens, bezogen auf die Affectionen. Betrachtet man die Lehre des Spinoza vom

Willen oder genauer vom Willen nach dieser Richtung, so zeigt sie eine sehr nahe Verwandtschaft mit Cartesius. Aber Cartesius giebt dem Willen eine unendliche Ausdehnung und lässt aus dem Uebergreifen des Willens über das Denken den Irrthum entstehen, hält aber die menschliche Willensfreiheit selbst fest. Spinoza erklärt den Willen als Vermögen (facultas) für eine Fiction, kann ihm also auch keine Eigenschaften beilegen. So stellt sich diese Seite der Lehre im Zusammenhange mit Cartesius! Aber wie der Mensch nur in seinem Zusammenhang mit der Substanz einen einheitlichen, individuellen Character zu bethätigen vermag, so erscheinen auch seine Handlungen als den Gesetzen der gesammten Natur folgend. Von Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann keine Rede sein. An seine Stelle tritt freie Nothwendigkeit, d. h. eine solche, welche nur den Gesetzen der eignen Natur folgt. Dies ist die Betrachtungsweise wie sie sich aus dem zweiten Buche der Ethik ergiebt. In ihrer systematischen Anknüpfung entwickelt sich die Negation der Willensfreiheit aber aus der Lehre von der Substanz und der Bestimmung des menschlichen Wesens als eines blossen Modus dieser Substanz. Darf man sich unter Gottes Verstand und Willen, wenn man einmal davon reden will, im Vergleich zu dem, was wir uns beim Menschen darunter denken, nur zwei dem Wortlaut nach gleiche Bezeichnungen denken, — wie dies der Fall ist, wenn wir durch Hund das bellende Thier und ein Sternbild bezeichnen, die doch in ihrem Wesen nichts mit einander gemein haben — so lässt die Leugnung der Willensfreiheit aus dem Begriffe der Substanz auch in keiner Weise zu, das Wesen der menschlichen Freiheit anders denn als eine innere Nothwendigkeit zu fassen. Aber die richtige Einsicht in diese innere Nothwendigkeit beruht darauf, dass die inadäquaten Vorstellungen von dem Wesen der Dinge, wie eine solche aus den körperlichen Affectionen ihren Ursprung hat, in eine adäquate verwandelt werde, indem alle Einzeldinge nach dem Grunde ihres Seins wie ihres Wesens auf die Substanz bezogen d. h. sub specie aeternitatis betrachtet werden. Es gehört aber zur Natur des menschlichen Erkennens, sich bis zu dieser Stufe der Auffassung der einzelnen endlichen Dinge zu erheben, und indem der menschliche Geist hiemit seinen eignen innren Gesetzen folgt, entspricht er jenem Begriffe

der Freiheit, für welchen sich allein im Systeme des Spinoza Raum gewinnen lässt. An die Stelle der Willensfreiheit tritt Erkenntnissfreiheit. Damit aber würde die Lehre Spinozas nur dianoëtische Tugenden oder genauer bezeichnet vollendete Erkenntniss als die einzige Tugend hinstellen müssen. Im dritten Buche aber begegnen wir einer sorgfältig entwickelten Theorie der Affecte, ihre Regelung ist die eigentlich ethisch-practische Aufgabe. Wie die inadäquaten Ideen zu einer einheitlichen adäquaten Idee erhoben werden, indem sie auf die eine unendliche Substanz bezogen, ihre Wahrheit nur in dieser haben, so verschwindet das widerstreitende Wesen der Affecte dadurch, dass sie in einem einzigen grossen Affecte verschwinden, in dem amor intellectualis. Dieser amor intellectualis stellt sich dianoëtisch als Erfassung des Weltganzen als eines einheitlichen, in sich vollendeten, in der Zeit nicht entstandenen, wie nicht vergänglichen Wesens dar. —

In dieser einheitlichen Zusammenfassung erscheint die Lehre des Spinoza ihrem Grundgedanken nach als eine grossartige Conception, deren Probleme ihr Urheber, wie jetzt wol als nachgewiesen gelten darf, durch sein Studium der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters in sich aufgenommen hat. Wenn er die mannigfach widerstreitenden Ansichten dieser Religionsphilosophen an der Hand der cartesianischen Lehre in eine dem Zeitbewusstsein entsprechende wissenschaftliche Form gebracht hat, so wird damit dem Cartesius freilich nur eine ähnliche Bedeutung zuerkannt, wie etwa Kant, an welchem sich die Philosophie des 19. Jahrhundert orientirt hat und noch orientirt, aber wer ermisst, was diese Orientirung für die Fortentwicklung der Philosophie bedeuten will, der wird kaum zu behaupten versucht sein, dass bei dieser Auffassung der Einfluss des Cartesius auf Spinoza nicht zu seiner rechten Geltung komme. —

Literatur das Leben, die Schriften und die Lehre Spinozas behandelnd.

Das Leben und den Character des Spinoza haben in eigenen Schriften behandelt:

1. Joh. Colerus, lutherischer Geistlicher im Haag, Bewohner des Hauses in welchem Spinoza mehrere Jahre gewohnt hatte und in welchem sich noch Leute befanden, die den Philosophen aus persönlichem Verkehr gekannt — in der Schrift „La vie de Spinoza tirée des écrits de ce fameux philosophe et du temoignage de plussieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particuliérement. A la Haye 1706.“ Dasselbe aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen vermehrt. Frankfurt und Leipzig 1733.

Französisch erschien das Leben des Colerus mit Zusätzen in 1. „Refutation des erreurs de Bénoit de Spinosa par Mr. de Fénélon, archevéque de Cambray, par le P. Lamy Benedictin et par Mr. le comte de Boullainvilliers A Bruxelles 1735.

2. Eine zweite Schrift über das Leben des Spinoza wird dem Arzte Lucas zugeschrieben. Sie erschien unter dem Titel „La vie de Spinosa par un de ses disciples. Amsterdam 1719. Nouvelle edition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits par un autre de ses disciples. A Hambourg 1736.“

Ferner: Joh. Martin Philipson: Leben B. v. Spinoza's. Braunschweig 1790.

3. Kuno Fischer: Spinoza's Leben und Character. Heidelberg 1865.“

4. Sonst finden sich eingehendere Lebensabrisse: besonders in P. Bayle's Dictionaire historique et critique tom IV. edit. V. Amsterdam 1740: in Niceron Barnabite's Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. Tom. XIII. Paris 1731 und in den dazu erschienenen „additions“ tom. XX und bei

Christ. Kortholt, in dessen Schrift „de tribus impost[...] magnis. Editio altera Hamburg 1700," sowie in de[...] B. Auerbach herausgegebnen Uebersetzung der V[...] Spinoza's (2. Auflage) und in den Monographien, in we[...] Orelli, van der Linde, Lehmanns und Andere, soglei[...] nennende, die Lehre des Spinoza behandeln.

Unter den Anhängern des Spinoza in Holland i[...] sonders der schon als sein Biograph genannte Arzt [...] zu erwähnen, welcher in der Schrift „L'esprit d[...] Spinosa, c'est à dire que croit la plus saine part[...] monde" auch die Lehre des Philosophen mit Begeist[...] vertrat.

Als Gegner, deren Zahl auf dem literarischen G[...] bei weitem die der Anhänger übertraf, trat in De[...] land am Ende des 17. Jahrhunderts, übrigens sorgfält[...] die Lehre eingehend, der berliner Professor Joh. Wac[...] in seiner Schrift auf: „Der Spinozismus im Ju[...] thum oder die von dem heutigen Judenthum[...] dessen geheimer Kabbala vergötterte Welt[...] Mose Germano, sonsten Joh. Peter Speeth[...] Augsburg gebürtig, befunden und widerlegt. [...] sterdam 1699."

Leibniz hat sowol in seiner Theodicée als beso[...] in einer von Foucher de Careil aufgefundenen und [...] veröffentlichten Réfutation de Spinosa seine Kritik [...] die Lehre des Spinoza geübt; Chr. Wolf hat dies in ([...] „Theologia naturalis Pars II.") nach dem Vorgange [...] Meisters nicht unterlassen. Wolf's Widerlegung i[...] deutscher Sprache der in Frankf. u. Leipzig 1744 an[...] erschienenen Uebersetzung der Ethik des Spinoza [...] gegeben.

Nachdem Lessing, wie auf fast auf allen Gebiete[...] geistigen Lebens in Deutschland auch für die Beac[...] Spinoza's durch seine Aeusserung über denselben [...] brechend geworden war, entfaltete sich eine rege[...] schäftigung, wenn nicht immer mit den einzelnen [...] sätzen, so doch mit den Grundgedanken des Philos[...]

und daraus gingen namentlich nachfolgend genannte Schriften hervor:

Joh. Heinr. Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1786. 2. vermehrte Ausgahe. Breslau 1789.

Moses Mendelssohn: An die Freunde Lessings. Ein Anhang an Herrn Jacobi's Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Berlin 1786.

Fr. Heinr. Jacobi: Wider Mosis Mendelssohn's Beschuldigungen. Leipzig 1786.

J. G. Herder: Gott, einige Gespräche. Gotha 1787

C. H. Heidenreich: Animadversiones in Mosis Mendelii refutationem placitorum Spinozae. Lips 1786.

Derselbe: Natur und Gott nach Spinoza. Leipzig 1789.

Salomon Maimon: Ueber die Progressen der Philosophie. Berlin 1793.

Wie mannigfach sich auch unter dem Einflusse der Lehre Fichte's, Schelling's, Hegel's und Herbart's die Auffassung der Philosophie Spinoza's veränderte und bei Schleiermacher bis zur begeisterten Verehrung steigerte, keines der entwickelten philosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts konnte davon Umgang nehmen, sich mit den Grundgedanken des jüdischen Denkers des 17. Jahrhunderts auseinanderzusetzen, und ebenso sehen wir bis zur Mitte unseres Jahrhunderts Spinoza in den Geschichtswerken wie in einzelnen Monographien von den Anhängern der verschiednen Schulen verschiedentlich behandelt. Seit dieser Zeit ist die Philosophie als Schulwissenschaft immer mehr in den Hintergrund getreten und wie im Allgemeinen auf dem Gebiete derselben, so hat auch in Bezug auf Spinoza und dessen Lehre immer mehr eine rein historische, objective Betrachtungsweise Platz gegriffen.

Aus unserem Jahrhundert sind besonders folgende Werke und Monographien über die Lehre Spinoza's hervorzuheben:

Heinrich Ritter: Welchen Einfluss hat die Philosophie des Cartesius auf dic Ausbildung der des Spinoza gehabt und welche Berührungspunkte haben beide Philosophen miteinander gemein. Leipzig 1816.

H. C. W. Sigwart: Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie. Tübingen 1816.

Derselbe: Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten. Tübingen 1839.

Joh. Friedr. Herbart: Allgemeine Metaphysik cet. 2 Thle. Königsberg 1828—29.

Jäsche: Der Pantheiismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werthe und Gehalte. 3 Bde. Berlin 1826—32.

Ludwig A. Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie von Baron von Verulam bis Ben. Spinoza. Ansbach 1833. (Mannigfach verändert in der Gesammtausgabe seiner Werke.)

Fr. Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803.

Derselbe: Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Heinr. Ritter. Berlin 1839. (Beide Schriften sind abgedruckt in der Gesammtausgabe der Werke Abtheilung III.: Zur Philosophie).

G. W. Fr. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Michelet. Bd. III. Berlin 1839.

Derselbe: Encyclopädie der Philosophie. Heidelberg 1817.

C. B. Schlüter: Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt. Münster 1835.

J. Ed. Erdmann: Malbranche, Spinoza und die Sceptiker und Mystiker des 17. Jahrhunderts. Riga 1836.

Derselbe: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie. 3 Bde. Riga 1834—36.

Derselbe: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band II.

Carl Thomas: Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik. Königsberg 1840.

Franz v. Baader: Ueber eine Nothwendigkeit der Revision der Wissenschaft cet. in Bezug auf cart. und spinozistische Philosopheme. Erlangen 1841. (Auch abgedruckt in der Gesammtausgabe der Werke.)

Carl v. Orelli: Das Leben und die Lehre Spinoza's cet. Aarau 1843.

Dr. J. C. Glaser: Malebranche und Spinoza. Ein Vortrag. Berlin 1846.

C. Scharschmidt: Descartes u. Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie Beider. Bonn 1850.

Heinrich Ritter: Geschichte der Philosophie. Band XI. Gotha 1850.

Sengler: Die Idee Gottes. 2 Thle. Heidelberg 1845—52.

Kuno Fischer: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. I. 2. Auflage. Heidelberg 1865.

Fr. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Band. 3. Auflage. Berlin 1872,

A. Trendelnburg: Historische Beiträge zur Philolophie. III. Bde. Berlin 1846—67. Bd. II. u. III. enthält die auf Spinoza bezüglichen Abhandlungen.

Christoph Sigwart: Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Gotha 1866.

Derselbe: Spinoza's Kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Auf Grund einer neuen von van der Linde vorgenommnen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung und kritischen und historischen Erläuterungen begleitet. Tübingen 1870.

C. Scharschmidt: Benedicti de Spinoza „Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand" tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio Belgica. Ad antiquissimi codicis fidem edidit et de Spinozanae philosophiae fontibus praefatus est. . . . Cum Spinozae imagine chromolithographica. Amsthelodami. Frd. Müller 1869.

Derselbe: B. de Spinoza's kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück; aus dem Holländischen zum ersten Mal in's Deutsche übersetzt. cet. Berlin 1869. (49. Heft der im Verlage von B. Heimann, (Erich Koschny), erscheinenden philosophischen Bibliothek.)

Van Vloten: Ad Benedicti de Spinozae opera quae supersunt supplementum cet. Amstelodami 1862. (Enthält ausser einer lateinischen Uebersetzung des kurzen Tractats bis dahin unbekannte Ergänzungen zu Spinoza's Briefwechsel).

Derselbe hat auch in holländischer Sprache eine ebenso gründliche als umfassende Arbeit über Leben und Lehre des Spinoza geliefert, deren Uebertragung in's Deutsche gewiss nicht unverdienstlich wäre.

A. van der Linde: Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Göttingen 1862.

J. B. Lehmanns Spinoza. Würzburg 1864.

R. Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinoza'schen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. Leipzig 1868.

Dr. M. Joël: Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt. Breslau 1866.

Derselbe: Spinoza's theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen geprüft. Breslau 1870.

Derselbe: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau 1871.

Ausserdem hat Emil Feuerlein in seiner Schrift „Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen 2 Thle. Leipzig 1856—59, beachtenswerthe Gesichtspunkte für die Würdigung der Lehre Spinoza's aufgestellt.

Praefatio.

Licet scripta, lector benevole, hoc libro contenta, maximam partem imperfecta, multo minus ab ipso auctore examinata, polita ac emendata sint, ea tamen luci exponere non abs re visum fuit, eo quod non parum utilitatis orbi literato, nec parum lectori philosopho dabunt, qui neque veri specie nixus neque autoritate motus, solidas rationes, et indubitatas quaerit veritates.

Et quamvis libri in quo cuncta fere mathematice demonstrantur, parum intersit, ut sciatur, quibus parentibus ejus auctor fuerit ortus, quamque vitae inierit rationem (haec enim satis superque ex his scriptis manifesta est) non inutile tamen fore visum est, haec pauca de ejus vita narrare.

Fuit ab ineunte aetate literis innutritus, et in adolescentia per multos annos in theologia se exercuit; postquam vero eo aetatis pervenerat in qua ingenium maturescit, et ad rerum naturas indagandas aptum redditur, se totum philosophiae dedit: quum autem nec praeceptores, nec harum scientiarum auctores pro voto ei facerent satis et ille tamen summo sciendi amore arderet, quid in hisce ingenii vires valerent, experiri decrevit. Ad hoc propositum urgendum scripta philosophica nobilissimi et summi philosophi Renati des Cartes magno ei fuerunt adjumento. Postquam igitur se ab omnigenis occupationibus, et negotiorum curis, veritatis inquisitioni magna ex parte afficientibus, liberasset, quo minus a familiaribus in suis turbaretur meditationibus, urbem Amstelaedamum, in qua natus et educatus fuit, deseruit, atque primum Rhenoburgum, deinde Voorburgum et tandem Hagam Comitis habitatum concessit, ubi etiam IX. Kalend. Martii anno supra millesimum et sexcentesimum septuagesimo septimo ex phtisi

hanc vitam reliquit, postquam annum aetatis quadragesimum quartum excessisset.

Nec tantum in veritate perquirenda totus fuit, sed etiam se speciatim in opticis et vitris, quae telescopiis et microscopiis inservire possent, tornandis poliendisque exercuit, et nisi mors intempestiva eum rapuisset, (quid enim in his efficere potuerit, satis ostendit) praestantioria ab eo fuissent speranda. Licet vero se totum mundo subduxerit et latuerit, plurimis tamen doctrina et honore conspicuis viris ob eruditionem solidam magnumque ingenii acumen innotuit: uti videre est ex epistolis ad ipsum scriptis et ipsius ad eas responsionibus.

Plurimum temporis in natura rerum perscrutanda, inventis in ordinem redigendis et amicis communicandis, minimum in animo recreando insumpsit: qui tantus veritatis expiscandae in eo ardor exarsit ut testantibus iis, apud quos habitabat, per tres continuos menses in publicum non prodierit; quinimo ne in veritatis indagine turbaretur, sed ex voto in ea prodcederet, professoratum in academia Heidelbergensi, ei a Serenissimo Electori Palatino oblatum, modeste excusavit, uti ex epistola quinquagesima tertia et quarta percipitur.

Ex hoc veritatis studio et summa diligentia prodierunt anno MDCLXIII Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico ab auctore nostro demonstratae, quibus accessere ejusdem Cogitata metaphysica; anno vero MDCLXX Tractatus theologico-politicus, in quo subtilissimae, et res consideratione dignissimae, theologiam, sacram scripturam atque vera solidaque reipublicae fundamenta spectantes, tractantur.

Ex eodem fonte scaturiverunt, quae hic sub titulo B. de S. Opera posthuma lectori communicantur: sunt vero haec omnia, quae ex adversariis et quibusdam apographis inter amicos et familiares delitescentibus colligere licuit: Et quamquam credibile est, apud hunc aut illum aliquid, a nostro philosopho elaboratum, absconditum esse, quod his non invenietur; existimatur tamen, nil in eo inventum iri, quod saepius in his scriptis dictum non sit, nisi forte sit Tractatulus de Iride, quem ante aliquot annos, ut quibusdam notum, composuit, quique, nisi eum igni tradidit, ut probabile est, alicubi delitescit.

Nomen auctoris in libri fronte, et alibi literis duntaxat initialibus indicatum, non alia de causa, quam quia paulo ante

obitum expresse petiit, ne nomen suum ethicae, cuius impressionem mandabat, praefigeretur. Cur autem prohibuerit, nulla alia, ut quidem videtur, ratio est, quam quia noluit, ut disciplina ex ipso haberet vocabulum. Dicit etenim in appendice quartae partis ethices cap. 25., quod qui alios consilio aut re iuvare cupiunt, ut simul summo fruantur bono, minime studebunt, ut disciplina ex ipsis habeat vocabulum. Sed insuper in tertia ethices parte affectuum definit. 44. ubi quid sit ambitio explicat, eos, qui tale quid patrant, non obscure ut gloriae cupidos accusat.

Quamvis ad primam ethices partem praefatio requiratur, ea tamen alia eius scripta longis parasangis superat, proque absoluto et perfecto opere haberi potest. Hanc noster philosophus in quinque partes distribuit, quarum prima tractat de Deo, secunda de mente humana, tertia de origine et natura affectuum, quarta de servitute humana, et una de regula et vivendi norma deque hominum bono et malo, quinta denique de potentia intellectus seu de libertate humana, nec non de mentis aeternitate.

In prima parte demonstratur, quod Deus I. necessario existat; II. unicus sit; III. ex sola suae naturae necessitate sit et agat; IV. omnium rerum causa libera sit, et quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; V. denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertatis voluntate sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura sive absoluta potentia.

Quod difficultates attinet, a nonnullis tractatui theologico-politico oppositas, quod scilicet primo auctor Deum et naturam confundat, vel (ut illi volunt) pro uno eodemque habeat, et secundo quod omnium rerumet actionum fatalem statuat necessitatem; ad earum priorem respondet in epistola 21. ad clarissimum virum D. Oldenburgium scripta hisce verbis: Deum omnium rerum causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem statuo. Omnia inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis

modis adulteratis, coniicere licet. Ad posteriorem ve
in epistola 23. ad eundem data ita respondet: Hic paucis e
plicare volo, qua ratione ego fatalem omnium reru
et actionum necessitatem statuam. Nam Deum nul
modo fato subiicio, sed omnia inevitabili necess
tate ex Dei natura sequi, concipio eodem modo om
nes concipiunt et ipsius Dei natura sequi, ut
ipsum intelligat; quod sane nemo negat ex divin
natura necessario sequi, et tamen nemo concipi
Deum fato aliquo coactum, sed omnino libere, t
metsi necessario se ipsum intelligere. Deinde hae
inevitabilis rerum necessitas nec iura divina, ne
humana tollit. Nam ipsa moralia documenta, siv
formam legis seu iuris ab ipso Deo accipiant, siv
non, divina tamen sunt et salutaria; et si bonum
quod ex virtute et amore divino sequitur, a De
tanquam iudice accipiamus, vel si ex necessitat
divinae naturae emanet, non erit propterea m
gis aut minus optabile, ut nec contra mala, qua
ex pravis actionibus et affectibus sequuntur, ide
quia necessario ex iisdem sequuntur, minus t
menda sunt, et denique sive ea, quae agimus, ne
cessario vel contingenter agamus, spe tamen
metu ducimur. Haec fatalis rerum necessitas, quia
causis ad existendum et operandum determinantur, qua
causae rursus ab aliis quoque causis ad existendum
operandum determinatae sunt, et hae iterum ab aliis,
sic ad Deum usque (primam omnium causam omnia pr
ducentem, non vero productam) procedendo, a nostro ph
losopho propositionibus 26. 27. 28. 29. partis I. ethic
demonstratur.

Deum absolute omnium rerum causam esse et omni
ex Deo emanare si statuatur, sequi inde videtur, eunde
et peccati et mali causam esse. Sed vero ad hanc diff
cultatem et ad id, quod inde dependet, noster philosoph
responsum dat epistolis 32. 34. et 36. Clarum insuper a
manifestum est, nullam penitus posse esse dissensionem d
eo nempe, quod ex Deo omnia fluant, et quod ab ips
aeterno decreto determinata et praeordinata sint, quu
id ipsum multi Christiani non modo credant, sed quoqu
tanquam necessariam veritatem propugnent.

Memoratis difficultatibus haec superadditur, quod sci
licet auctor aliam plane regulam et vivendi normam e



quantum summum hominis bonum spectat, aliud omnino statuat, quam vel Christus servator noster vel apostoli eius in sacra scriptura tradidere. Ut haec quoque removeatur difficultas, non inconsultum videtur, hac de re auctoris sententiam ob oculos ponere, et deinceps ostendere, eam nulla in re a doctrina Christi et apostolorum discrepare.

Haec, ut modo dictum est, noster auctor in quarta ethices parte tractat, et propositionibus 26. et 27. demonstrare annititur, mentem, quatenus ea ratione utitur, hoc tantum sibi utile iudicare, quod ad intelligendum conducit; illud vero malum, quod impedire potest quo minus intelligamus. Demonstrat porro propositionibus 23. et 24. in eadem quarta parte, virtutis esse res tantum intellectualiter vel adaequate concipere, et ex ideis adaequatis agere nihil aliud esse, quam ex virtute absolute agere. Hinc elicit propositione 28. eiusdem partis, quia Deus est summum quod a mente percipi potest, Dei notitiam summum mentis bonum, et Deum cognoscere summam mentis esse virtutem. Praeterea quicquid cupimus et agimus, cuius causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscismus, ad religionem refert. Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem vocat. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia iungat, honestatem vocat, et id honestum, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, et id contra turpe, quod conciliandae amicitiae repugnat. Ibid. in schol. 1. prop. 37.

Sed et prop. 35. monstrat, homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum necessario et semper (quatenus nimirum intellectus, voluntas, cupiditas aliique spectantur affectus) convenire; eos illud bonum, quod sibi appetunt, reliquis hominibus etiam cupere prop. 37., et eo magis, quo maiorem Dei acquisiverint notitiam; eosque, quantum possunt, conari alterius odium, iram, contemtum etc. amore contra sive generositate compensare prop. 46.

Elicit porro ex definitionibus amoris et intellectus istos qui odium amore expugnare student, laetos et securos pugnare, et aeque facile uni homini,

ac pluribus resistere, et fortunae auxilio qu
minime indigere; quos vero vincunt laetos cede
non quidem ex defectu, sed ex incremento viri
Vide schol. prop. 46. Agit autem de differentia, quae in
hominem qui solo affectu seu opinione, et eum, qui rati
ducitur, intercedit, in scholio prop. 66. dictae partis, af
matque illum, velit nolit, ea agere, quae maxi
ignorat; hunc vero nemini nisi sibi soli mor
gerere, et ea tantum agere, quae in vita pri
esse novit, quaeque propterea maxime cupit;
ideo auctor illum priorem servum, seu posteriorem
berum vocat.

Liberorum omnium virtutem aeque magn
cerni in declinandis, quam in superandis pe
culis, monstrat ibidem prop. 69, item eos erga se
vicem gratissimos esse prop. 71., et nunquam d
malo sed semper cum fide agere prop. 72., et li
riores esse in civitate, ubi ex communi decr
vivunt, quam in solitudine, ubi sibi solis
temperant prop. 73.

Haec, quae de vera libertate ostendit, ad forti
dinem in scholio eiusdem prop. refert et dicit, vir
fortem neminem odio habere, nemini irasci,
mini invidere, indignari, neminem despice
minimeque superbire.

In quinta ethices parte conatur demonstrare, nos
intellectum, vel per mere intellectualem et adaequat
quam de Deo rebusque acquirimus cognitionem pra
affectus superare, et inde summam quae dari pot
mentis acquiescentiam*), ut et Dei amorem aet
num oriri**), et denique in constanti hoc et aete
erga Deum amore nostram salutem seu beati
dinem seu libertatem consistere.***)

Haec sunt praecipua eorum, quae philosophus no
de recta vivendi ratione summoque hominis hono a rati
dictari demonstrat. Si haec cum iis, quae servator no
Iesus Christus eiusque apostoli docuerunt, comparen
non tantum summa inter ea deprehenditur convenien
sed et perspicietur, quae ratio praescribit, eadem pl

*) Vid. part. 5. prop. 27. et part. 4. prop. 52. una cum sc

**) Vid. part. 5. prop, 32. corll. et prop. 33.

***) Vid. schol. prop. 36. part. 5.

esse cum iis, quae ipsi tradidere; quin videbit dogmata moralia religionis Christianae in iis perfecte contineri. Quicquid enim servator noster et apostoli docuerunt, summatim in hoc comprehenditur, Deum scilicet supra omnia, proximum vero ut se ipsum esse diligendum.*) Imo eundem Dei et proximi amorem in eo, quod auctor noster demonstrat, a ratione praescribi manifestum est.

Ex iam dictis clare patet, qua de causa apostolus epist. ad Rom. c. 12. v. 1. Christianam religionem dicat esse rationalem: quia nimirum ratio eam praescribit eaque ratione fundatur. Erasmus in suis ad hunc locum annotationibus notat, Originem ea, quorum ratio potest reddi, vocasse rationalem religionem, et addit, Theophylactum affirmare, omnes nostras actiones iuxta rationis praescriptum perficiendas esse, cui etiam Erasmus subscribit.

Regenerationem, sine qua nemo in regnum Dei intrare potest, includi in Dei amore, qui (demonstrante et ipsum nostro philosopho) ex cognitione Dei intellectuali oritur, manifesto videre est ex iis, quae apostolus Johannes in 1. epistola cap. 4. v. 7. 16. 17. 18. comparatis cum v. 20. 21. de amore testatur. Praeterea regenerationem consistere in victoria, quam in malos affectus obtinemus, et in terrenarum et vanarum cupiditatum mortificatione, quae naturaliter in nobis inveniuntur; et e contrario in bonarum sive talium cupiditatum acquisitione, quae id tantummodo, quod verum et bonum est, spectant, ut et in acquisitione Dei amoris, pacis vel verae animi acquiescentiae, laetitiae, veritatis, iustitiae, (quae constans aeternaque suum cuique tribuendi est voluntas) et benignitatis etc., quae, prout philosophus noster evincit, sunt necessarii fructus intellectus: hoc, inquam, manifestum est ex iis, quae apostolus in epistola ad Ephes. c. 4. v. 22—24. et ad Coloss. c. 3. v. 9. 10. de vetere et novo homine, et in ea ad Rom. c. 8. a. v. 5. ad 15., nec non ad Gal. c. 5. v. 16. ad finem usque de imperio spiritus in carnem dicit.

Quod veritatem rei ad salutem scitu necessariae pro viribus conari intelligere, purasque intellectuales nancisci perceptiones ac secundum eas agere, hoc est, iuxta rationis dictamen vivere, neque cum sacra scriptura, neque cum religionis Christianae fundamentis (quod a multis creditur,

*) Conf. Matth. c. 7. v. 12. et c. 22. v. 37—40. Luc. c. 10. v. 27. 28. Rom. c. 13. v. 8. 9. 10. Gal. c. 5. v. 14.

qui tantum litera, non autem spiritu seu ratione ducuntur) pugnet, sed magnam partem cum utrisque conveniat, id primo ex iis scripturae locis elucet, in quibus meditatio et acquisitio veritatis et sapientiae et notitiae intelligitur atque commendatur*); nec non ex iis, in quibus sapientia, notitia et intelligentia ut actionum salutiferarum causae statuuntur.**) Quis enim inficias ibit, huius notitiae, huius intelligentiae etc. obiectum dogmata salutis esse, seu id quod ad salutem obtinendam necessario sciendum est? Sed et cui rei tam meditatio, quam acquisitio veritatis, intellectus etc. inservit, si nostrum non sit iuxta eius dictamen tam vivere, quam operari? Nec putandum est, vocabulis veritatis, sapientiae, notitiae etc. in sacra scriptura cognitionem aut animi assensum litera vel scripturae testimonio nixam denotari: tum enim magna re vera denotaretur inscitia, quum in iis tantum locum haberet, qui omni veritate, sapiëntia etc. destituuntur.

Secundo autem, qui fieri potest, ut pure intellectuales et adaequatas ideas de articulis ad salutem scitu necessariis habere, et iuxta eas ex dictamine rationis vivere et agere non conveniret cum Christianae religionis fundamentis, quum primo sacrae literae (omnibus Christianis concedentibus), quae documenta invicem contraria continere nequeunt, multis in locis id doceant, ut modo ostensum; deinde quum novum foedus, quod Deus per Christum instituit, cuiusque Christus est mediator***), in hoc consistat, quod Deus suas leges, quas tabulis insculptas

*) Conf. Iobi 28. 12—28. Prov. 1, 20. ad finem. c. 2, 1—15. 3, 13—26. 4, 5—8. 7, 4. 5. cap. 8. passim. 16, 22. 23, 23. 1 Cor. 14, 20. Gal. 3, 1. Coloss. 2, 2. 3. 1 Tim. 2, 3. 4. 1 Petr. 2, 2. 9. Quod hoc nono versu per Christi lucem admirabilem, ad quam vocat eos, qui in ignorantiae tenebris haerent, intelligendum sit, ii percipient, qui norunt, eos, qui talem de Deo eiusque voluntate notitiam possident, quae vel lege vel scriptura nititur (uti vulgus Iudaeorum, Rom 2, 17. 18. et speciatim vocati habebant), adhuc in ignorantiae caligine versari, et perfectam claritatem veritatis seu verae et purae intellectualis perceptionis esse proprietatem.

**) Vide de effectibus veritatis, notitiae etc. locos allegatos ex Proverbis, iisque adde Ies. 33, 6. 53, 11. Matth. 13, 15, 23. Ioh. 8, 31. 32. 17, 3. Philipp. 3, 8. 9. 10. Iac. 3, 17.

***) Conf. Hebr. 8, 6, 9, 15, 12, 24.

Israelitis notas fecerat, mentibus hominum inscribat*), hoc est, efficiat ut istarum legum sensum intelligant; et tertio quum huius foederis ministri non ducantur per literam seu scripturam, quemadmodum ii qui ministrarunt sub veteri foedere**), sed per spiritum***), hoc est, per intellectum, prout ex primo, nec non ex testimonio Iohannis epist. 1. cap. 5. vers. 6 et alibi patet? Manifestum ergo est, ea cum fundamentis Christianae religionis concordare.

Quia vero id, quod hic de novo foedere sive de religione Christiana demonstratum est, multum differt ab eo, quod plerumque de eo vulgus credit; et quia praeiudicia, quibus ii laborant, qui aliam hac in re fovent sententiam, in causa essent, quod hisce pauci assensum praeberent, quaedam notatu digna scripturae testimonia proferenda sunt, unde liquido appareat, munus Christi salvatoris nostri et finem, ob quem in mundum venit, primarium fuisse homines hanc docere notitiam, ne caecorum ritu, sicut Iudaei per legem mandatumve, sed per lumen cognitionis ducerentur.

Primum ergo testimonium est Iohannis Baptistae in evangelio Iohannis cap. 1. vers. 17. quod sic habet: Lex per Mosen est data, gratia et veritas per Christum facta est, hoc est, Moses instituit, ut per legem vel praeceptum ducerentur homines et vi legis vel praecepti operarentur; Christus vero docuit, ut per lumen gratiae ac veritatis ducerentur, viverent et agerent.†)

Alterum testimonium est ipsius servatoris, qui roganti Pilato, num rex esset, ita Iohann. cap. 18. v. 37. ex Syriaca Tremellii versione et cap. 17. vers. 17. inverso respondit: Ad hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testarer de veritate; nempe, hanc veritatem Dei rationem vel intellectum esse. Utor vocula rationis, non autem verbi (sic enim originale et Graecum vocabulum λόγος plerumque vertitur et eo apostolus Iohannes††) filium Dei innuit), primo quia testibus Erasmo in annotationibus

---

*) Vid. Ier. 31, 33. 34. 2 Cor. 3, 3. Hebr. 8, 8. 9. 10. 10, 16,

**) Vid. Rom. 2, 27. 29. 7, 6. 2 Cor. 3, 6. 7. 9. Hebr. 7, 16.

***) Vide tria allegata loca et Rom. cap. 8. usque ad vers. 17. Gal. 5, 18. 25.

†) Vide Ioh. 1, 4. 9. et cum iis compara v. 1. et 14.; item 8, 12. 12, 35. 36. 46. quos compara cum 14, 6.

††) Vid. Ioh. 1, 1. et 14. 1 Ioh. 1, 1. 5, 7. et Apoc. 14, 13.

suis ad vers. 1. cap. 1. evangelii Iohannis, aliisque linguarum peritis vox λόγος multo melius per rationem, quam per verbum exprimitur; deinde quia id, quod Iohannes de voce λόγος pronuntiat, optime de ratione interna vel de intellectu, nullatenus vero de verbo vel verbis intelligi aut iis applicari potest. Haec ratio in initio apud Deum, quin ipsa Deus fuit, hoc est, de divina natura participavit; sine hac nihil eorum, quae facta sunt, facta fuerunt; in hac fuit vita, et haec vita fuit lumen hominum intellectuale, teste Iohanne in evangelio cap. 1. vers 1. 2. 3. 4. Ecquem latet, internam Dei rationem seu intellectum non differre ab ipso Deo, et ideo in principio apud Deum, ipsamque Deum fuisse vel essentiae divinae fuisse participem? Quis inficiatur, sine eius opera nihil factum esse, et denique hominum mentem a mente divina admirabili luce illustrari? Quod autem haec de verbo vel verbis ore prolatis, quae in se considerata non nisi aëris sunt motus, intelligi nequeant, videtur adeo manifestum esse, ut supervacaneum foret, id rationibus evincere. Et quamvis Erasmus voce λόγος, quam rationem interpretatur, non internam, sed externam potius rationem intellexerit, quia tamen cum aliis linguarum peritis expresse testatur, vocem λόγος apud Graecos quoque internam rationem significare, nihil impedit, quo minus hoc sensu sumatur.

Christus porro de veritate testatur, quod sanctificet Iohann. c. 17. v. 17. 19., quod regeneret Ioh. c. 3. v. 5. 6. (Tit. 3, 5. comparato cum 1 Ioh. 5, 6.), quod hominem revera liberum reddat Ioh. c. 8. v. 31. 32., quod per illam in omnem veritatem ducamur Ioh. c. 14. v. 26. et c. 15. v. 16. et c. 16. v. 13., quod per eam solam ad Deum accedamus Ioh. c. 14. v. 6. (comparato cum 1 Cor. 1, 24.), et denique quod nihil omnino sine ea possimus facere, quod ad salutem requiritur, Ioh. c. 15. v. 3. 4. 5. comparato cum Ioh. c. 14. v. 6., in quo loco id, quod de se ipso Christus dicit, se nempe esse veritatem, necessario eo sensu accipiendum est, quemadmodum sumitur eo in loco, in quo Salomon affirmat se intellectum et aeternam sapientiam esse.

Quod id, quod Christus Matth. c. 5. v. 17. 18. expressis verbis indicet, se non venisse, ut legem destruat, sed ut compleat, et affirmat fore, ut coelum et terra citius transeant, quam vel iota (minima alphabeti litera) de lege, minime cum Christi vel Iohannis

testimonio pugnat, is percipiet, qui attendit, primo obligationem agendi, quod lex iubet, et id, quo ii, qui sub lege sunt, ad obedientiam ei praestandam instigantur, duas res valde diversas esse; secundo hanc obligationem non minus in iis locum habere et ad eos spectare, quibus lumen gratiae et veritatis illuxit, et ex rei cognitione mandata legis exsequuntur, quam in iis, qui ex legis praescripto vivunt et ex solo eius mandato eadem praestant. Hinc enim facile intelligere est, Iesum Christum de hac tantum obligatione hoc in loco, non vero de vita iuxta legem instituenda loqui.

Haec tamen clarius percipiuntur ex iis, quae ab apostolo de lege Dei traduntur; nimirum quod per Christum a lege liberemur et redimamur (Rom. c. 7 v. 6. c. 8. v. 2. et Gal. c. 4. v. 5.), quod per Christi corpus lex nobis sit mortua (Rom. c. 7 v. 4. 6. Gal. c. 2. v. 19.), quod lex tum desinat, quando venit fides (Gal. c. 3. v. 23. 24. 25.), quod ministerium literae aboleatur (2. Cor. c. 3. v. 7. 11. et Hebr. c. 7. v. 16. 18.) quod ii, qui sunt sub gratia, non sint sub lege (Rom c. 6. v. 14. 15.), et denique quod lex iustis non sit posita (1 Tim. c. 1. v. 9. Gal. c. 5. v. 22. 23.). Quoniam vero ex allegatis locis planum est, apostolum non modo de lege ceremoniali, sed speciatim de lege morali loqui, haec non possunt intelligi, uti indubitate ex ipsius servatoris explicatione apostolique testimonio ad Rom. c. 8. v. 3. 4. et c. 13. v. 8. 9. 10. et alibi apparet, de obligatione ea, quam lex praescribit, sed duntaxat de vita et operibus secundum legem instituentis capienda sunt.

Tertium et ultimum testimonium est apostoli Pauli in epistola ad Ephes. cap. 4. vers. 11. 12. 13. (collatis cum vers. 14 et 15.): Christus dedit alios quidem apostolos, alios vero prophetas, alios autem evangelistas, alios autem pastores et doctores ad perfectionem sanctorum, ad opus ministerii, ad aedificationem corporis Christi; donec perveniamus nos omnes ad unitatem fidei et agnitionis filii Dei in virum adultum, ad mensuram plenae staturae Christi. Nam quis neget Paulum docere, Christum dedisse apostolos, prophetas etc. in eum finem, ut nos omnes cognosceremus, quemadmodum Christus cognovit; quin ut ad magnam scientiae Christi mensuram perveniremus? Quis dubitet eorum laborem opusque ministerii eo spectasse, ut homines

tanta scientia imbuerent? Quis denique renuat per eam scientiam eiusve acquisitionem sanctorum perfectionem effici, et ita Christi corpus aedificari?

Manifestum porro est, quod cognitio de nostro servatore, et consequenter talis, qualem omnibus apprecatur, veritatis seu pure intellectualis de Deo eiusque voluntate sit cognitio; non vero ea, quae auctore vel externo nititur testimonio. Atque hoc patet primo inde, quod Iesus Christus patris sui voluntatem seu veritatem salvificae doctrinae, quam ipse praedicavit, intellexit, quodque eiusmodi scientia, quae externo firmatur testimonio, in eo locum nullum habuit. Secundo quatenus rei ad salutem scitu necessariae cognitione imbuimur, quae externo nititur testimonio, non pervenimus ad unitatem fidei, quod scilicet inter nos et cum Christo unum sumus, quemadmodum ille cum patre unum est (Ioh. 17, 21. 22. 23. Gal. 3, 28.), neque ad firmitatem, quam apostolus flagitat, quamque ut necessariam sequelam ex cognitione Christi profluentem statuit Eph. 4, 14.; sed quatenus eius rei veritatem percipimus. Sed et iam demonstrata fiunt quoque ex versu 15. plana.

Plura quam haec tria possent produci testimonia quibus ea, quae hic demonstranda sunt, non minori efficacia confirmantur. Verum ne nimis insistatur rei ex sacris literis tam manifestae, hoc duntaxat dicendum, praecipuum, quod scriptura de fide salvifica testatur, sine qua, ut omnes Christiani concedunt, nemo Christianus esse potest, et per cuius fidei participationem quilibet Christianus evadit, niti penitus spirituali sive mera intellectuali cognitione; quin id de ea solummodo et posse et debere intelligi, quod ea sit fides Dei (Rom. c. 3. v. 3.), fides Jesu Christi (Rom. c. 3. v. 22. 26. Gal. c. 2. v. 16. c. 3. v. 22. Phil. c. 3. v. 9.), filii Dei (Galat. c. 2. v. 20. in Deo enim, ut quivis novit, cui Deus innotuit, non alia, quam intellectualis tantum cognitio locum habet; Christus autem veritatem doctrinae salutis, quam praedicavit, intellexit), ipsa veritas (2 Thess. c. 2 v. 13. 1 Tim. c. 2. v. 7.), cognitio veritatis (Tit. c. 1. v. 1. Ioh. c. 17 v. 3.), sapientia (Act. c. 6. v. 5. 8. collat. cum v. 10. Rom. c. 10. v. 8. comparato cum 1 Cor. c. 1. v. 24. 2 Cor. c. 2. v. 16.), spiritus (2 Cor. c. 4. v. 13.), fructus spiritus (1 Cor. c. 12. v. 9. Gal. c. 5. v. 22.), verbum (Rom. c. 10. v. 8.) quo notitiam rei ad salutem scitu necessariae non externe, sed

interne in animo consequimur; testimonium Dei, quod testificatur in nobis de filio suo (1 Ioh. c. 5. v. 10.), donum (Rom. c. 12. v. 3. Eph. c. 2. v. 8.), opus Dei (Ioh. c. 6. v. 29.), quo charitas (Gal. c. 5. v. 6.) et nostra regeneratio vel spiritualis vivificatio et salus (Col. c. 2. v. 12. 1 Petr. c. 1. v. 5. 1 Ioh. c. 5. v. 4.) efficaciter perficitur; alia lex (Rom. c. 3. v. 27. Gal. c. 3. v. 11. 12.) seu aliud vitae exemplar, quam vel legis vel mandati; id, quo sacri codicis sensus eruendus et res in eo contentae noscendae sunt (2 Tim. c. 3. v. 15.), id quod perfectam continet certitudinem (Hebr. c. 10. v. 22. et c. 11. v. 1. Eph. c. 6. v. 16. Col. c. 2. v. 5.) et absolute omnem excludit dubitationem (Matth. c. 21. v. 21. Rom. c. 14. v. 23. Iac. c. 1. v. 6.), et denique quo lex stabilitur (Rom. c. 3. v. 31.*), et quo Dei iustificatio tantummodo datur, quae neque per legem (Gal. c. 3. v. 11. 21. Phil. c. 3. v. 9.) neque ex legis operibus (Rom. c. 3. v. 20. 28. c. 9. v. 31. 32. Gal. c. 2. v. 16.) obtineri potest, quaeque per legem et prophetas, hoc est, per sacras literas testimonium accepit, et sine lege, hoc est, absque scriptura revelata fuit (Rom. c. 3. v. 31.).

Quae lex et prophetae testantur, et sine lege aut scriptura manifestantur (haec etenim sibi invicem contrariari videntur, multique percipere non potuerunt), ea proprie sunt, quae non nisi spiritu seu puro intellectu intelliguntur. Huius generis sunt verbi causa: Dei filius, hoc est, Dei λόγος seu Dei sapientia, veritas, iustitia ante memorata, quia praestantissimus animi habitus est, et generatum rerum essentiae. Nam quoniam s. scriptura de iis testatur et ea ex sacrae scripturae testimonio cognosci nequeunt, praeter externum scripturae insuper revelatio (loquor cum scriptura) vel internum spiritus testimonium requiritur.

Haec solo fuit ratio, quod postquam Iesus Christus et discipulis et Iudaeis omnem patris sui voluntatem aperuisset externis verbis, iis praeterea dicat, quod nemo ad se potest venire, nisi ei a patre datum fuerit (Ioh. c. 6. v. 65.), quod quo ad se veniant necesse sit, ut a Deo audiverint et ab eo didicerint (Ioh. c. 6. v. 44. 45. c. 5. v. 37. c. 8. v. 43. 47.), quod spiritus veritatis

---

*) Vocula lex hoc loco denotat obligationem faciendi legis mandatum, non vero iuxta legem vivendi et operandi rationem

ubi venisset, eos omnia doceret, de se testimonium perhiberet, eosque in omnem duceret veritatem (Ioh. c. 14. v. 16. 17. 26. c. 15. v. 26. c. 16. v. 13.).

Haec quoque fuit ratio, quod apostolus, postquam Ephesiis et Colossensibus tam scriptis, quam verbis omne Dei consilium ita annuntiasset, ut nihil subticuerit (Act. c. 20. v. 17. ad 27.), Ephesiis adhuc precetur, ut Deus ipsis det spiritum sapientiae et revelationis in ipsius (Dei nempe) agnitione, ut iis largiatur illuminatos oculos mentis, quo sciant, quid sperandum sit vocatis a Deo, et quam dives et gloriosa sit haereditas, quam sanctis decrevit etc. (Eph. 1. v. 16—18.); Colossensibus vero apprecetur, ut impleantur cognitione voluntatis Dei in omni sapientia et prudentia spiritus atque crescant in agnitione ipsius Dei (Col. c. 1. v. 9. 10).

Quin haec fuit causa, quod Israëli non nisi per literam de Deo eiusque voluntate edocto (Rom. c. 2. v. 17. 18.) et testimonio solo scripturae nitenti in lectione veteris testamenti velamen cordi impositum fuerit (2 Cor. c. 3. v. 14. 15.), quod animalis homo, eum intellige, qui per solam literam, non autem per spiritum doctus est, non percipiat spiritualia, quodque ipsi sint stultitia, eaque nequeat, nempe tali cognitione, quae ab imaginatione originem habet, cognoscere (1 Cor. c. 2. v. 14.), quod e contrario spiritualis homo, qui scilicet de Deo, Dei filio etc. spirituales vel pure intellectuales nactus est perceptiones, omnia diiudicet, et ipse a nemine hominum animalium diiudicetur (ibid. v. 15.).

Restat denique hoc de fide dicendum, quod Paulus in ea quae est ad Romanos scripta epistola c. 10. v. 17. vocabulo auditus non innuat auditum auris externum, sed auditum auris internum vel τὸ intelligere; et hoc cuivis, qui quum antecedentia tum consequentia dicti capitas recte perceperit, manifestum erit.

Nullum est dubium, quin lector veritatis amans, quinque, quae iam dicta sunt ex sacris literis, attente legit et omnia cum iudico perpendit, omnino concessuris sit id, quod demonstrare animus fuit, iam esse demonstratum: videlicet id, quod philosophus noster demonstrat ab ipsa ratione praescribi de regula bene vivendi et summo hominis bono, accurate cum iis convenire, quae servator et apostoli docuerunt; nec non dogmata moralia Christianae religionis, vel ea, quae ut salvi simus facere tenemur,

perfecte in iis comprehendi; denique hoc studium, quo veritatem articulorum doctrinae, Christinae conamur intelligere et secundum eam vivere et agere, cum sacra scriptura et religione Christiana in omnibus concordare.

Si iam ea, quae gentium doctor de carne et carnalibus tradidit hominibus, per quos non nisi cupiditates animales intelligendae sunt, vel eiusmodi homines, qui necdum in affectus imperium possident, comparentur cum iis, quae philosophus in quarta parte ethices demonstrat de affectuum viribus et de humana impotentia in iis moderandis, non minor in illis convenientia, quam in modo ostensis deprehendetur.

Notent hic Christiani ut rem praestantissimam et notatu dignissimam, nostrum philosophum, quatenus id demonstrat, quod scriptores sacri docent, quodque cum Christianae religionis fundamentis congruit, et divinitatem et sacrarum literarum auctoritatem et simul veritatem religionis Christianae ostendere; adeo ut per hanc demonstrationem de iis tam certi simus aut esse possimus, ut neque Iudaeus, neque ethnicus, neque atheus, vel quisquis sit, istas labefactare possit.

Quis affirmabit certitudinem, quae miracula pro fundamento habet, inter Christinos locum obtinere, aut necessarium esse, quum demonstratum sit illis speciatim competere, ut veritatem articulorum, qui ad salutem requiruntur, intelligant; et quum certum sit, absolutam et immobilem certitudinem esse veritatis sive verae intellectualis perceptionis proprietatem; unde fit, ut talis perceptio omnimodam certitudinem includat? Qui enim fieri potest, ut ii, qui veritatem percipiunt, Deum exempli gratia existere, Dei filium, nempe Dei rationem vel Dei sapientiam hominum esse salvatorem et nos non posse sine eo salvari; Deum eiusque filium, quo salutem consequamur, esse cognoscendum, amandum etc., ut ii, inquam, miraculis indigeant, quibus de hisce veritatibus certi fiant, quum in se ipsis plus certitudinis de his rebus inveniant, quam vel omnibus miraculis ullo unquam tempore factis posset acquiri? Iure ergo meritoque dixit Paulus, quod Iudaei, hoc est, qui sub lege sunt et huius rei veritatem haud capiunt, miracula petunt.*) Imo ut ea impetrarent, saepius Christum molestia affecere. Vid. Matth. c. 12. v. 38. c. 16. v. 1. 3. 4. Marc. c. 8. v. 11. Luc. c. 11. v. 29 Haec

*) Conf. 1. Cor. 1, 22.

fuit causa, quod apostolus tantopere laboraverit summisque curis se defatigaverit, quo eos, qui Christo adhaerebant, ad omnem opulentiam persuasionis et ad intelligentiam cognitionis mysterii Dei patris et Christi perduceret. (Col. c. 2. v. 1. 2.), quod et se fecisse gloriatur.

Quae ad defensionem nostri philosophi et subtilissimorum eius scriptorum adducta sunt, refutationi eorum inservient, qui sine dubio ex crassa et supina ignorantia et a suis passionibus seducti acutissimum virum non tantum atheismi accusare, sed etiam pro viribus lectoribus suis persuadere conati sunt, eum in suis scriptis atheismum docere et eius positiones omnem religionem omnemque pietatem ex hominum animis tollere. Profecto si adversarii ad hoc psalmistae tantum attendissent (Ps. 14, 1. et 53, 2.): Dicit stultus in animo suo, nullus Deus est, eos hic locus sapientiores ac prudentiores reddere, quin etiam nunc eorum temeritatem ostendere posset. Nam his verbis psalmista satis clare ostendit, tam horrendum facinus re vera in sapientes (inter quos noster philosophus ipsis fatentibus collocandus est) nec cadere, nec cadere posse.

Quae serio cuncti huius viri adversarii sint moniti, ut, ubi ad scripta examinanda animum applicuerint, sibi summo studio caveant, ne quicquam tanquam falsum ac sacris literis et religioni Christianae adversum repudient, antequam bene mentem eius intellexerint, cum vero sacrarum literarum sensu et cum vera religione contulerint et ad examen revocaverint. Imprimis sibi caveant, ne conceptus erroribus forte obnoxios ac opiniones suas certitudine destitutas de sacrae scripturae sensu efficiant normam vel lapidem Lydium sive veritatis, sive falsitatis, vel eius, quod cum sacro codice atque religione Christiana concordat aut discordat. De his enim ex vero iudicare non tantum illi nullatenus possent, sed etiam forte relaberentur ad pristinas absurditates; adeo ut verum et bonum tanquam falsum et malum, et id, quod cum sacro codice, ut et cum Christiana religione convenit, tanquam istis contrarium reiicerent. Nam quod Christiani in tot sectas dividantur, qui et omnes simul et singuli iactant summaque contentione defendunt, articulos suos, licet summopere inter se discrepantes et secum ipsis pugnantes, esse dogmata religionis Christianae; quodque id, quod ab hoc tanquam dogma divinum et tanquam bonum ac sanctum lau-

detur, ab illo ut diabolicum, impium et malum repudietur; et quod denique tot turbae, tot contentiones, iam olim inter eos excitate, in hunc usque diem adhuc perdurent: horum omnium non alia fuit origo, quam quod sibi falso persuaserint, erroneos suos conceptus incertasque opiniones de sacrarum paginarum sensu ipsam scripturam et Dei infallibile fuisse verbum, quae deinceps pro norma et lapide Lydio veritatis et falsitatis habent. Haec schismata, hae contentiones tam diu procul dubio durabunt sine ulla emendationis spe, quam diu Christiani nec ad veram et infallibilem veritatis et falsitatis normam, nec ad id, quod cum sacra scriptura et cum religione Christiana convenit vel ab iis discrepat, attendunt.

Quia autem ex iis, quae dicta sunt, facile colligitur, quaenam haec sit norma, quisve hic sit lapis Lydius (in qua re Christiani inter se dissentiunt), minus necessarium erit id ipsum ostendere. Is tamen, qui id scire levi examine desiderat, animo volvat primo, omnia Dei mandata, testimonia et leges esse aeternas et ipsam veritatem, hoc est, aeternas esse veritates;*) atque doctrinam evangelii, quae Christianam in se continet religionem, sola veritate fundari, prout omnes Christiani largiri coguntur. Secundo animo perpendat, veritatem et sui et falsitatis esse indicem, eamque per se solam, non autem per aliud quid cognosci posse. Hinc namque satis superque patet, solam veritatem esse memoratam normam. Quare Christiani, qui veritatem eius, quod scriptura docet, intelligunt seu veras et puras habent perceptiones, iuxta ea, quae paulo ante de ipsa veritate vel de veris intellectualibus ideis protulimus, infallibiliter et absolute certi erunt, se mentem scripturae percepisse atque Dei verbum possidere.

Porro quia veritas, quemadmodum rerum natura vel essentia, simplex et indivisibilis est, et quia non nisi unica cuiusque rei veritas verusque sensus dari potest, Christiani quatenus huius rei veritatem intelligunt, necessario in eadem mente et in eadem sententia erunt coagmentati teste Paulo 1. ep. ad Cor. c. 1. v. 10. 11. et ad Phil. c. 2. v. 2. et c. 3. v. 16.

Quin constanter et in aeternum cupient et volent praestare, quod spiritus sanctus de tolerantia praecipit; et ideo infirmis in fide porrigent manum (Rom. c.

*) Vid. Ps. 19, 10. Ps. 119, 86. 138. 142. 144. 151. 152. 160.

14. v. 1. iis puta, quibus maior notitia deficit), et infirmorum infirmitatis sustinebunt (Rom. c. 15. v. 1. errantium intellige inscitias), proprium opus probabunt (Gal. c. 6. v. 4. Rom. c. 14. a v. 4. ad 14. 2. Cor. c. 1. v. 14.), nec dominabuntur aliorum fidei (1. Petri 5. v. 3.), sed erga errantes erunt placidi, eosque cum mansuetudine erudient, exspectaturi, num forte Deus illis sit daturus conversionem, ut agnoscant veritatem.*)

Tolerantiam hanc non tantum se extendere ad eos, qui levibus erroribus imbuti sunt, sed ad eos quoque, qui in fundamentalibus et essentialibus fidei articulis errant, docuit nos suo exemplo apostolus Paulus. Licet enim Galatae translati essent ad aliud evangelium (Gal. c. 1. v. 6. 7.) quam quod de Christo annuntiatum fuerat, et in hoc versarentur errore, iustitiam et caetera spiritus opera neque ex fide, neque ex obedientia veritatis**), sed ex operibus legis et per legem acquiri (id enim est errare in fundamentali fidei articulo): eos tamen his omnibus transmissis fratres suos Gal. c. 1. v. 11. c. 3. v. 15. c. 4. v. 12., nec non filios suos appellat Gal. c. 4. v. 19. et alibi.

Quum praeterea doctor gentium epist. ad Philippenses c. 3. v. 15. dicit: Hoc sentiamus (nempe quod iam modo de Iesu Christi cognitione eiusque virtute docuerat, quibus nostra vivificatio, iustificatio etc. perficiuntur), et si quid aliter sentitis, etiam hoc Deus revelabit vobis; manifestissime innuit, se eos velle tolerare, qui in articulo fundamentali de iustificatione aliter, ac ipse, nec ita, ut oportebat, sentiebant; sed et eos se pro fratribus et ecclesiae membris velle agnoscere.

Quandoquidem ii, qui ex impotentia et ignorantia non minus, quam alii inviti errent, et infans in Christo (eum puta, qui de fundamentalibus fidei articulis male sentit) aeque necessario sit infans, ac infans naturalis, et insuper ad adolescentiam et virilem aetatem in Christo conse-

---

*) Vid. 2 Tim. 2, 24. 25. 26. 1. Thess. 5, 14. 15. Matth. 12, 19. 20, in quo loco arundo quassata ac lucerna crepitans eos homines denotat, qui multis dubiis immersi sunt et in quibus sol veritatis necdum ortus, sed sub nebulis et ignorantiae et erroris occultus est.

**) Vid. Gal. 2, 21. item cap. 3. et 5. passim.

quendam et educatio et longum tempus requirantur, et sacra scriptura infantem, adolescentem et virum in Christo respectu graduum cognitionis distinguat, patet eos, qui in fundamentalibus, imo quocumque errant modo, esse tolerandos.

Quod ergo Christiani, quia fovent diversas opiniones, ab invicem discedant, se invicem pro Dei hostibus habeant, haereticos alii alios appellent, atro carbone notent, persequantur et facinora patrent, a quibus veri Christiani abhorrent, nullatenus veritatem, sed necessario falsam opinionem pro fundamento habent.

Negari nequit id, quod nunc de Christiana religione ostensum est ex scriptura, videri cum iis pungare, quae philosophus in tractatu theologico-politico demonstranda sumserat; nempe religionem in sola obedientia consistere, et veritatis indagationem et meditationem ad pure intellectuales atque adaequatas acquirendum ideas earum rerum, quas scriptura docet nullum obtinere locum. Quicumque vero hunc tractatum bene evolverit, non erit ignarus rationum, quae subtilissimum virum moverunt ad hoc propugnandum, et simul comperiet nostrum auctorem rationalem agnoscere religionem.

Quem latet, nobiscum ita comparatum esse et nos in eo statu esse constitutos, ut necessario sola obedientia, non vera cognitione ducamur? Quem fugit, multos in eodem statu ad vitae extremum terminum permanere? Horum respectu concedi facile potest, quod vir acutus in dicto tractatu demonstrat, quod scilicet Deus in sacro volumine non aliam sui notitiam flagitat, quam se iustissimum summeque misericordem et unicum esse vitae exemplar; seque duntaxat obedientiae et charitatis iustitiaeque exercitio colendum.

Indicat variis variis in locis apostolus multos, ut per cognitionem ducantur, non aeque aptos esse, ut plurimos, si cum toto genere humano conferantur, per obedientiam ducendos esse. Scribit enim in 1. epistola ad Cor. c. 3. v. 1. 2.: Et ego, fratres mei, non potui loqui vobiscum tanquam cum spiritualibus, hoc est, qui spiritu et intellectu ducuntur, sed tanquam cum carnalibus et tanquam infantibus in Christo, hoc est, qui per obedientiam ducendi sunt. Lac praebui bibendum vobis, hoc est, monstravi vobis viam obedientiae eaque vos alui, et non dedi vobis cibum, hoc est, non

dedi cognitionem. Non enim adhuc poteratis, sed nec etiam nunc potestis edere solidiorem cibum.

Ait praeterea idem apostolus 1. Cor. c. 2. v. 6. Sapientiam loquimur inter perfectos, hoc est, loquimur de via sapientiae inter spirituales (confer eiusdem cap. vers. 15.), qui spiritu vel intellectu aguntur.

Denique in epistola 2. ad Timoth. c. 3. v. 7. tales describit, qui omni tempore discunt et nunquam ad cognitionem veritatis venire possunt, ut scilicet ea, quae ad salutem sunt necessaria, cognoscant. Etenim per legem aut scripturam scire Iudaeis et infantibus in Christo est proprium, et omnes, senes ut juvenes, docti et indocti, ingenio pollentes aut eo destituti, aeque ad illud idonei sunt.

Qui modo dicta et a nostro philosopho in tractatu memorato demonstrata, Deum nimirum in scriptura solam obedientiam etc. exigere et philosophiam cum theologia nihil habere commune, quum utraque proprio nitatur talo, pro noxiis et seditiosis opinionibus habuerunt, easque summo studio falsas esse demonstrare conati sunt, assensum iis praebebunt, quae de Christiana religione, quantum eius spectatur cognitio, ostendimus.

Haec tam ad ethicam, quam ad sententiam auctoris nostri defendendam visum fuit adducere, quae praeter opinionem prolixius tractata sunt. Sed hic subsistendum, ne lectori taedium creetur. Tractatum politicum auctor noster paulo ante olitum composuit. Sunt in eo et accurate cogitationes et stylus clarus. Suam sententiam relictis multorum politicorum opinionibus, solidissime in eo proponit et consequentia ex ante cedentibus passim elicit. Agit in quinque prioribus capitibus de politica in genere, in sexto et septimo de monarchia, in octavo, nono et decimo de aristocratia, undecimum denique initium est imperii democratici. Mors autem intempestiva fuit in causa, quod hunc tractatum non absolverit, et quod nec de legibus nec de variis quaestionibus, quae politicam spectant, tractaverit, uti videre est ex epistola auctoris ad amicum tractatui politico praefixa.

Tractatus de Emendatione Intellectus est ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stylo et conceptibus. Rei, quam in eo, tractat, dignitas et magna, quam in eo sibi scopum praefixit, utilitas, nempe intellectui viam sternere facillimam atque planissimam ad veram rerum cognitionem, calcar ipsi semper eum ad umbilicum

perducendi fuere. At operis pondus profundaeque meditationes et vasta rerum scientia, quae ad ejus perfectionem requirebantur, lento gradu eum promoverunt, ut et in causa fuerunt, quod non fuerit absolutus, quodque hic illic aliquid desideretur. Nam auctor in annotationibus, quas ipse addidit, saepius monet id, quod tractat, accuratius demonstrandum vel latius explicandum, sive in sua philosophia sive alibi. Quia vero res praestantissimas nec non utilissimas continet, in veritatis studioso studium excitabunt summum, nec parum adjubunt in ea indaganda, ideo eum simul cum aliis edere visum fuit, uti jam in admonitione, huic tractatui praefixa, dictum fuit. Tractat in eo primo de bono apparente, quod homines plerumque appetunt, nempe de divitiis, libidine et honore; et de vero bono, et quomodo sit acquirendum. Praescribit secundo quasdam vivendi regulas indeque ad intellectus emendationem transit. Ut autem haec emendatio melius procedat, quattuor diversos percipiendi modos enumerat, quos deinceps prolixtus paulo enucleat et ex iis, qui optimo scopo inserviunt, eligit. Porro, ut horum usum nosceremus, agit de intellectus instrumentis, videlicet de veris ideis, et eadem opera de recta ad ducendum intellectum via et methodo ejusque partibus.

Prima pars tradit, quomodo verae ideae ab aliis discernantur, et prospiciatur, ne falsae fictae et dubiae ideae, cum veris confundantur; et hac occasione prolixe de veris falsis, fictis et dubiis ideis agit, quibus denique aliquid de memoria ac oblivione annectit. Secunda pars regulas dat, quibus ex notis ignotum recte educatur, intelligaturque. Ut autem hoc rite fiat, perceptionem duobus modis fieri statuit, vel per solam essentiam vel per causam proximam. Quoniam vero utrumque non nisi ex vera rei definitione elicitur, leges definitionis rerum, tum creatarum tum increatarum proponit. Praeterea ut nostri conceptus concatenentur, media, quibus res particulares aeternae cognoscantur, praescribit. Et, ut haec omnia melius perficiantur, agit de viribus intellectus ejusque enumerat proprietates et hic finitur tractatus de emendatione intellectus.

Epistolae nec secundum materiam nec secundum authoritatem, a quibus vel ad quos scriptae sunt, in ordinem sunt redactae, sed juxta tempora, in quibus exaratae sunt; ea tamen ratione ordinatae sunt, ut omnes unius

viri epistolae et ad eas responsiones se invicem sequantur. Quia vero non quis scribat, sed quid scribatur, attendendum est, quaedam scribentium nomina omnibus literis, quaedam tantum initialibus quaedam nullis plane expressa sunt. Notet quoque, Lector benevolus, ei non mirum esse debere, si deprehendat in his epistolis Ethicam, tum temporis ineditam, tam ab eo, qui literas scribit, quam ab eo, qui eis respondet, allegari; ea namque ante multos annos a diversis fuit descripta et iis communicata. Haec hic loci monere visum fuit, ne quis suspicetur Ethicam ante hac editam fuisse. Notandum insuper est totum opus, paucis exemptis epistolis, latine conscriptum esse. . . . . .

Haec de scriptis, hoc libro contentis, tibi, Lector benevolo, indicare visum fuit. Omnes, qui veritatem sincere amant et solidam ac indubitatam rerum notitiam affectant, procul omni dubio summo afficientur dolore, quod haec scripta nostri philosophi magna ex parte imperfecta sunt. Profecto dolendum est, quod ille, qui jam modo tantos in veritatis cognitione progressus fecerat et tantum in ea progredienda sibi habitum comparaverat, tam immature, tam impestive mortem oppetierit, eo magis, quod non solum horum scriptorum perfectio, sed integra philosophia speranda fuisset, quem ad modum variis locis in tractatu de emendatione intellectus meminit; ubi absque dubio veram motus naturam atque qua ratione a priori tot varietates in materia cet. deducendae essent, demonstrasset, de quibus epistolis LXIII. et LXIV. mentio fit.

Proposuerat quoque sibi, algebram breviori atque magis intelligibili methodo aliaque plura opera conscribere, quem admodum varii amicorum pluries ab ipso audiverunt. Verum mors in nostro subtilissimo philosopho quoque ostendit, quod hominum propositum raro perficiatur. Spes tamen non exigua effulget, eruditio orbi non exiguum praestitum fuisse officium in hisce, licet imperfectis scriptis edendis, eumque haec animo grato accepturum. Non alius in iis publicandus fuit scopus, quam ut homines iis illuminarentur et veritatis cognitio magis ac magis innotesceret.

Benedicti de Spinoza

ETHICA

ordine geometrico demonstrata

et

in quinque partes distincta

in quibus agitur

I. De Deo.
II. De natura et origine mentis.
III. De origine et natura affectuum.
IV. De servitute humana seu de affectuum viribus.
V. De potentia intellectus seu de libertate humana.



Ethices

Pars prima.

De Deo.

Definitiones.

I. Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura nou potest concipi nisi existens.

II. Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

III. Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

IV. Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens.

V. Per modum intelligo snbstantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

VI. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

Explicatio. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

VII. Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum deter-

minatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

VIII. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

Explicatio. Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur, propterea que per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.

Axiomata.

I. Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt.

II. Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.

III. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.

IV. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.

V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.

VI. Idea vera debet cum suo ideato convenire.

VII. Quicquid ut non existens potest concipi, eius essentia non involvit existentiam.

Propositiones.

Propos. I. Substantia prior est natura suis affectionibus.

Demonstr. Patet ex definitione 3. et 5.

Propos. II. Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.

Demonstr. Patet etiam ex definit. 3. Unaquaeque enim in se debet esse et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

Propos. III. **Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.**

Demonstr. Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per ax. 5.) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per ax. 4.) una alterius causa esse non potest; quod erat demonstr.

Propos. IV. **Duae aut plures res distinctae vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.**

Demonstr. Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt (per ax. 1.), hoc est (per defin. 3. et 5.) extra intellectum nihil datur praeter substantias eiusque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt praeter substantias, sive quod idem est (per ax. 4.) earum attributa earumque affectiones; q. e d.

Propos. V. **In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi.**

Demonstr. Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (per prop. praeced.). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari nisi unam eiusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, quum substantia sit prior natura suis affectionibus (per prop. 1.), depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (per defin. 3. et 6.) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per prop. praeced.) non poterunt dari plures, sed tantum una; q. e. d.

Propos. VI. **Una substantia non potest produci ab alia substantia.**

Demonstr. In rerum natura non possunt dari duae substantiae eiusdem attributi (per prop. praeced.), hoc est (per prop. 2.) quae aliquid inter se commune habent; adeoque (per prop. 3.) una alterius causa esse nequit, sive una ab alia non potest produci; q. e. d.

Corollar. Hinc sequitur substantiam ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias earumque affectiones, ut patet ex axiom. 1. et defin. 3. et 5. Atqui a substantia produci non potest (per praeced. prop.). Ergo substantia absolute ab alio produci non potest; q. e. d.

Aliter. Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio posset produci, eius cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (per axioma 4.); adeoque (per defin. 3.) non esset substantia.

Propos. VII. Ad naturam substantiae pertinet existere.

Demonstr. Substantia non potest produci ab alio (per coroll. prop. praeced.); erit itaque causa sui, id est (per defin. 1.) ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere; q. e. d.

Propos. VIII. Omnis substantia est necessario infinita.

Demonstr. Substantia unius attributi non nisi unica existit (per prop. 5.), et ad ipsius naturam pertinet existere (per prop. 7.). Erit ergo de ipsius natura vel finita vel infinita existere. At non finita. Nam (per defin. 2.) deberet terminari ab alia eiusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere (per prop. 7.); adeoque darentur duae substantiae eiusdem attributi, quod est absurdum (per prop. 5). Existit ergo infinita; q. e. d.

Schol. I. Quum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicuius naturae, sequitur ergo ex sola prop. 7. omnem substantiam debere esse infinitam.

Schol. II. Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse iudicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem septimae prop. concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant. Qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt et sine ulla mentis repugnantia tam arbores, quam homines loquentes fingunt, et homines tam ex lapidibus, quam ex semine formari et quascumque formas in alias quascumque mutari imaginantur. Sic etiam qui naturam divinam cum

humana confundunt, facile Deo affectus humanos tribuunt, praesertim quam diu etiam ignorant, quomodo affectus in mente producuntur. Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate prop. 7. dubitarent; imo haec prop. omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id quod in se est et per se concipitur, hoc est, id cuius cognitio non indiget cognitione alterius rei: per modificationes autem id quod in alio est et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur. Quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret, se claram et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere et nihilo minus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam et nihilo minus dubitare, num falsa sit (ut satis attendenti fit manifestum); vel, si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest. Adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem. Atque hinc alio modo concludere possumus, non dari nisi unicam eiusdem naturae; quod hic ostendere operae pretium esse duxi. Ut autem hoc ordine faciam, notandum est, 1. veram uniuscuiusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur hoc 2. nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae. Ex gr. definitio trianguli nihil aliud exprimit, quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum. 3. Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. 4. Denique notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari. His positis sequitur, quod, si in natura certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessario dari causa, cur illa in-

dividua et cur non plura nec pauciora existunt. Si ex. gr. in rerum natura viginti homines existant (quos maioris perspicuitatis causa suppono simul existere, nec alios antea in natura exstitisse), non satis erit (ut scilicet rationem reddamus, cur viginti homines existant) causam naturae humanae in genere ostendere, sed insuper necesse erit, causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam viginti existant; quandoquidem (per notam 3.) uniuscuiusque debet necessario dari causa, cur existat. At haec causa (per notam 2. et 3.) non potest in ipsa natura humana contineri, quandoquidem vera hominis definitio numerum vicenarium non involvit. Adeoque (per notam 4.) causa, cur hi viginti homines existunt, et consequenter cur unusquisque existit, debet necessario extra unumquemque dari; et propterea absolute concludendum, omne id, cuius naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam externam habere. Iam quoniam ad naturam substantiae (per iam ostensa in hoc schol.) pertinet existere, debet eius definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola eius definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (ut iam ex nota 2. et 3. ostendimus) non potest sequi plurium substantiarum existentia. Sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum eiusdem naturae existere, ut proponebatur.

Propos. IX. Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.

Demonstr. Patet ex defin. 4.

Propos. X. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

Demonstr. Attributum enim est id quod intellectus de substantia percipit tanquam eius essentiam constituens (per defin. 4.); adeoque (per defin. 3.) per se concipi debet; q. e. d.

Schol. Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere. Id enim est de natura substantiae, ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia quae

habet attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (ut defin. 6. tradidimus) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. Si quis autem iam quaerit, ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes propositiones, quae ostendunt in rerum natura non nisi unicam substantiam existere, eamque absolute infinitam esse, quapropter id signum frustra quaereretur.

Propos. XI. **Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.**

Demonstr. Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per ax. 7.) eius essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (per propos. 7.) est absurdum. Ergo Deus necessario existit; q. e. d.

Aliter. Cuiuscumque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio seu causa dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam seu causa dari debet, quae impedit quo minus existat, sive quae eius existentiam tollat. Haec vero ratio seu causa vel in natura rei contineri debet, vel extra ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa eius natura indicat; nimirum, quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam eius natura sequitur, quia scilicet existentiam involvit. Vide prop. 7. At ratio, cur circulus vel triangulum existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae. Ex eo enim sequi debet, vel iam triangulum necessario existere, vel impossibile esse ut iam existat. Atque haec per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur, id necessario existere, cuius nulla ratio nec causa datur,

quae impedit quo minus existat. Si itaque nulla ratio nec causa dari possit, quae impedit quo minus Deus existat, vel quae eius existentiam tollat, omnino concludendum est, eundem necessario existere. At si talis ratio seu causa daretur, ea vel in ipsa Dei natura, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in alia substantia alterius naturae. Nam si eiusdem naturae esset, eo ipso concederetur dari Deum. At substantia, quae alterius esset naturae, nihil cum Deo commune habere (per prop. 2.), adeoque neque eius existentiam ponere neque tollere posset. Quum igitur ratio seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debebit necessario dari, siquidem non existit, in ipsa eius natura, quae propterea contradictionem involveret. Atque hoc de ente absolute infinito et summe perfecto affirmare, absurdum est; ergo nec in Deo, ne extra Deum ulla causa seu ratio datur, quae eius existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit; q. e. d.

Aliter. Posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est (ut per se notum). Si itaque id, quod iam necessario existit, non nisi entia finita sunt; sunt ergo entia finita potentiora ente absolute infinito: atque hoc (ut per se notum) absurdum est. Ergo vel nihil existit, vel ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus. Vid. ax. 1. et prop. 7. Ergo ens absolute infinitum, hoc est (per defin. 6.) Deus necessario existit; q. e. d.

Schol. In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur; non autem propterea, quod ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur. Nam quum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicuius rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque ens absolute infinitum sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit. Multi tamen forsan non facile huius demonstrationis evidentiam videre poterunt, quia assueti sunt, eas solummodo res contemplari, quae a causis externis fluunt; et ex his, quae cito fiunt, hoc est, quae facile existunt, eas etiam facile perire vident, et contra eas res factu difficiliores iudicant, hoc est, ad existendum non adeo faciles, ad quas plura pertinere concipiunt.

Verum ut ab his praeiudiciis liberentur, non opus habeo hic ostendere, qua ratione hoc enuntiatum: quod cito fit, cito perit, verum sit, nec etiam, an respectu totius naturae omnia aeque facilia sint, an secus; sed hoc tantum notare sufficit, me hic non loqui de rebus, quae a causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quae (per prop. 6.) a nulla causa externa produci possunt. Res enim, quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constent sive paucis, quicquid perfectionis sive realitatis habent, id omne virtuti causae externae debetur, adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem suae oritur. Contra, quicquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare eius etiam existentia ex sola eius natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam eius essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit, adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia entis absolute infiniti seu perfecti, hoc est, Dei. Nam quandoquidem eius essentia omnem imperfectionem secludit absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo.

Propos. XII. Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.

Demonstr. Partes enim, in quas substantia sic concepta divideretur, vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, tum (per prop. 8.) unaquaeque pars debebit esse infinita, et (per prop. 6.) causa sui, et (per prop. 5.) constare debebit ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod (per prop. 6.) est absurdum. Adde, quod partes (per propos. 2.) nihil commune cum suo toto haberent, et totum (per defin. 4. et prop. 10.) absque suis partibus et esse et concipi posset, quod absurdum esse, nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt; ergo, quum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret et esse desineret, quod (per prop. 7.) est absurdum.

Propos. XIII. **Substantia absolute infinita est indivisibilis.**

Demonstr. Si enim divisibilis esset, partes, in quas divideretur, vel naturam substantiae absolute infinitae retinebunt, vel non. Si primum, dabuntur ergo plures substantiae eiusdem naturae, quod (per prop. 5.) est absurdum. Si secundum ponatur, ergo (ut supra) poterit substantia absolute infinita desinere esse, quod (per prop. 11.) est etiam absurdum.

Coroll. Ex his sequitur, nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.

Schol. Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita, et quod per partem substantiae nihil aliud intelligi potest, quam substantia finita, quod (per prop. 8.) manifestam contradictionem implicat.

Propos. XIV. **Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.**

Demonstr. Quum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (per defin. 6.), isque necessario existat (per prop. 11.); si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae eiusdem attributi existerent, quod (per prop. 5.) est absurdum; adeoque nulla substantia extra Deum dari potest, et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi ut existens; atqui hoc (per primam partem huius demonstr.) est absurdum. Ergo extra Deum nulla dari, neque concipi potest substantia; q. e. d.

Coroll. I. Hinc clarissime sequitur 1. Deum esse unicum, hoc est (per defin. 6.) in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse, ut in scholio prop. 10. iam innuimus.

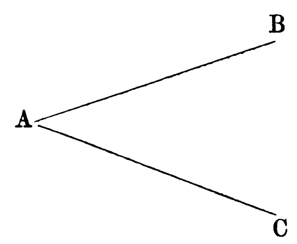
Coroll. II. Sequitur 2. rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel (per ax. 1.) affectiones attributorum Dei.

Propos. XV. Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

Demonstr. Praeter Deum nulla datur neque concipi potest substantia (per prop. 14.), hoc est (per defin. 3.) res, quae in se est et per se concipitur. Modi autem (per defin. 5.) sine substantia nec esse nec concipi possunt; quare hi in sola divina natura esse et per ipsam solam concipi possunt. Atqui praeter substantias et modos nil datur (per ax. 1.). Ergo nihil sine Deo esse neque concipi potest; q. e. d.

Schol. Sunt qui Deum instar hominis corpore et mente constantem atque passionibus obnoxium fingunt. Sed quam longe hi a vera Dei cognitione aberrent, satis ex iam demonstratis constat. Sed hos mitto. Nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum negant: quod etiam optime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcumque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest. Attamen interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendunt, se substantiam ipsam corpoream sive extensam a natura divina omnino removere, atque ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant; quod clare ostendit, illos id quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare, meo quidem iudicio, demonstravi (vid. coroll. prop. 6. et schol. 2. prop. 8.) nullam substantiam ab alio posse produci vel creari. Porro prop. 14. ostendimus, praeter Deum nullam dari neque concipi posse substantiam. Atque hinc conclusimus, substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse. Verum ad pleniorem explicationem adversariorum argumenta refutabo, quae omnia huc redeunt. Primo, quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse, et consequenter ad Deum pertinere posse negant. Atque hoc multis exemplis explicant, ex quibus unum aut alterum afferam. Si substantia corporea, aiunt, est infinita, concipiatur in duas partes dividi; erit unaquaeque pars vel finita vel infinita. Si illud, componitur ergo infinitum ex duabus partibus finitis, quod est absurdum. Si hoc, datur ergo infinitum duplo maius alio infinito, quod etiam est

absurdum. Porro, si quantitas infinita mensuratur partibus pedes aequantibus, infinitis talibus partibus constare debebit, ut et si partibus mensuretur digitos aequantibus; ac propterea unus numerus infinitus erit duodecies maior alio infinito. Denique, si ex uno puncto infinitae cuiusdam quantitatis concipiatur, duas lineas, ut AB, AC, certa ac determinata in initio distantia in infinitum protendi; cer-



tum est, distantiam inter B et C continuo augeri et tandem ex determinata indeterminabilem fore. Quum igitur haec absurda sequantur, ut putant, ex eo, quod quantitas infinita supponitur: inde concludunt, substantiam corpoream debere esse finitam, et consequenter ad Dei essentiam non pertinere. Secundum argumentum petitur etiam a summa Dei perfectione. Deus enim, inquiunt, quum sit ens summe perfectum, pati non potest: atqui substantia corporea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo, ipsam ad Dei essentiam non pertinere. Haec sunt, quae apud scriptores invenio argumenta, quibus ostendere conantur, substantiam corpoream divina natura indignam esse, nec ad eandem posse pertinere. Verumenimvero siquis recte attendat, me ad haec iam respondisse comperiet; quandoquidem haec argumenta in eo tantum fundantur, quod substantiam corpoream ex partibus componi supponunt, quod iam (prop. 12. cum coroll. prop. 13.) absurdum esse ostendi. Deinde si quis rem recte perpendere velit, videbit, omnia illa absurda (siquidem omnia absurda sunt, de quo iam non disputo), ex quibus concludere volunt, substantiam extensam finitam esse, minime ex eo sequi, quod quantitas infinita supponatur, sed quod quantitatem infinitam mensurabilem et ex partibus finitis conflari supponunt; quare ex absurdis, quae inde sequuntur, nihil aliud concludere possunt, quam quod quantitas infinita non sit

mensurabilis et quod ex partibus finitis conflari non possit. Atque hoc idem est, quod nos supra (propos. 12. etc.) iam demonstravimus. Quare telum, quod in nos intendunt, in se ipsos revera coniiciunt. Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt, substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud hercle faciunt, quam si quis ex eo, quod finxit, circulum quadrati proprietates habere, concludit, circulum non habere centrum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales. Nam substantiam corpoream, quae non nisi infinita, non nisi unica et non nisi indivisibilis potest concipi (vid. prop. 8. 5. et 12.), eam ipsi ad concludendum eandem esse finitam, ex partibus finitis conflari et multiplicem esse et divisibilem, concipiunt. Sic etiam alii, postquam fingunt, lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant, lineam non posse in infinitum dividi. Et profecto non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur. Atque hoc omnes, qui claram rationem infallibilem esse sciunt, fateri debent, et imprimis ii qui negant, dari vacuum. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut eius partes realiter distinctae essent; cur ergo una pars non posset annihilari manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest. Quum igitur vacuum in natura non detur (de quo alias), sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum; sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi. Si quis tamen iam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem; ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut iam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et in-

tellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit; praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter. Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus eiusque partes ab invicem separari: at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at quatenus substantia nec generatur nec corrumpitur. Atque his me ad secundum argumentum etiam respondisse puto; quandoquidem id in eo etiam fundatur, quod materia, quatenus substantia, divisibilis sit et ex partibus confletur. Et quamvis hoc non esset, nescio, cur divina natura indigna esset, quandoquidem (per. prop. 14) extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa pateretur. Omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, et ex necessitate eius essentiae (ut mox ostendam) sequuntur. Quare nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse, tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis.

Propos. XVI. Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

Demonstr. Haec propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cuiuscumque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Quum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per defin. 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex eiusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur, Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem.

Coroll. II. Sequitur 2. Deum causam esse per se, non vero per accidens.

Coroll. III. Sequitur 3. Deum esse absolute causam primam.

Propos. XVII. Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.

Demonstr. Ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis eiusdem naturae legibus, infinita absolute sequi, modo prop. 16. ostendimus; et prop. 15. demonstravimus, nihil sine Deo esse nec concipi posse, sed omnia in Deo esse. Quare nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agendum determinetur vel cogatur; atque adeo Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur 1. nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece praeter ipsius naturae perfectionem incitet ad agendum.

Coroll. II. Sequitur 2. solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (per prop. 11. et coroll. 1. prop. 14.), et ex sola suae naturae necessitate agit (per prop. praeced.) Adeoque (per defin. 7.) solus est causa libera; q. e. d.

Schol. Alii putant, Deum esse causam liberam, propterea quod potest, ut putant, efficere, ut ea quae ex eius natura sequi diximus, hoc est, quae in eius potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur, eius tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum. Porro infra absque ope huius propositionis ostendam, ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere. Scio equidem plures esse qui putant, se posse demonstrare, ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere; nihil enim perfectius cognoscere sese aiunt, quod Deo tribuere possunt, quam id quod in nobis summa est perfectio. Porro, tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt, eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere ut existant; nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in eius intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod

credunt Dei omnipotentiae repugnare; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere, nec aliud creantem praeter id quod absoluta quadam voluntate decrevit creare. Verum ego me satis clare ostendisse puto (vid. prop. 16.), a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi; eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, eius tres angulos aequari duobos rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit. Et hoc modo Dei omnipotentia longe, meo quidem iudicio, perfectior statuitur. Imo adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia quae intelligit crearet, suam iuxta ipsos exhauriret omnipotentiam et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quae eius potentia se extendit; quo absurdius aut Dei omnipotentiae magis repugnans non video, quid fingi possit. Porro (ut de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam) si ad aeternam Dei essentiam intellectus scilicet et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam coustituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans. Quod sic demonstrabo. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus posterior (ut plerisque placet), vel simul natura esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate (per coroll. 1. prop. 16.); sed contra veritas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit obiective. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum tam earum essentiae, quam earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem et potentiam unum et idem esse asseruerunt. Quum itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum

essentiae, quam earum existentiae, debet ipse necessario ab iisdem differre tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Ex gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis (est enim haec aeterna veritas); et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt, in existendo autem differe debent; et propterea si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit; sed si unius essentia destrui posset et fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia. Quapropter res, quae et essentiae et existentiae alicuius effectus est causa, a tali effectu differre debet tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae nostri intellectus causa: ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu tam ratione essentiae, quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest.

Propos. XVIII. Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.

Demonstr. Omnia quae sunt in Deo sunt et per Deum concipi debent (per prop. 15.), adeoque (per coroll. 1. prop. 16.) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa; quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (per prop. 14.), hoc est (per defin. 4.) res, quae extra Deum in se sit; quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens; q. e. d.

Propos. XIX. Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna.

Demonstr. Deus enim (per defin. 6.) est substantia, quae (per prop. 11.) necessario existit, hoc est (per prop. 7.) ad cuius naturam pertinet existere, sive (quod idem est) ex cuius definitione sequitur ipsum existere; adeoque (per defin. 8.) est aeternus. Deinde per Dei attributa intelligendum est id quod (per defin. 4.) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae (ut iam ex prop. 7. de-

monstravi) pertinet aeternitas; ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna; q. e. d.

Schol. Haec propositio quam clarissime etiam patet ex modo, quo (prop. 11.) Dei existentiam demonstravi. Ex ea, inquam, demonstratione constat, Dei existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem. Deinde princip. philos. Cartesii part. 1. prop. 19. alio etiam modo Dei aeternitatem demonstravi, nec opus est eum hic repetere.

Propos. XX. **Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt.**

Demonstr. Deus (per anteced. prop.) eiusque attributa sunt aeterna, hoc est (per defin. 8.) unumquodque eius attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (per defin. 4.) Dei aeternam essentiam explicant, eius simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam; adeoque haec et ipsius essentia unum et idem sunt; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur 1. Dei existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem.

Coroll. II. Sequitur 2. Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (per prop. praeced.) ratione essentiae mutari, hoc est (ut per se notum) ex veris falsa fieri; quod est absurdum.

Propos. XXI. **Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.**

Demonstr. Concipe, si fieri potest (siquidem neges), aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absoluta natura sequi, quod finitum sit et determinatam habeat existentiam sive durationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessario (per prop. 11.) sua natura infinita. Verum quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (per defin. 2.) finita concipi non potest, nisi per ipsam cogita-

tionem determinetur: sed non per ipsam cogitationem, quatenus ideam Dei constituit (eatenus enim finita supponitur esse): ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit, quae tamen (per prop. 11.) necessario existere debet. Datur igitur cogitatio non constituens ideam Dei, ac propterea ex eius natura, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessario idea Dei (concipitur enim ideam Dei constituens et non constituens); quod est contra hypothesin. Quare si idea Dei in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessario esse infinitum; quod erat primum.

Deinde id quod ex necessitate naturae alicuius attributi ita sequitur, non potest determinatam habere durationem. Nam si neges, supponatur res, quae ex necessitate naturae alicuius attributi sequitur, dari in aliquo Dei attributo, ex. gr. idea Dei in cogitatione, eaque supponatur aliquando non exstitisse, vel non exstitura. Quum autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet et necessario et immutabilis existere (per prop. 11. et coroll. 2. prop. 20.). Quare ultra limites durationis ideae Dei (supponitur enim aliquando non exstitisse, aut non exstitura) cogitatio sine idea Dei existere debebit; atqui hoc est contra hypothesin; supponitur enim, ex data cogitatione necessario sequi ideam Dei. Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid quod necessario ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequitur, non potest determinatam habere durationem, sed per idem attributum aeternum est; quod erat secundum. Nota, hoc idem esse affirmandum de quacumque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absoluta natura necessario sequitur.

Propos. XXII. Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

Demonstr. Huius propositionis demonstratio procedit eodem modo, ac demonstratio praecedentis.

Propos. XXIII. Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta

natura alicuius attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit.

Demonstr. Modus enim in alio est, per quod concipi debet (per defin. 5.), hoc est (per prop. 15.) in solo Deo est et per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessario exsistere et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem et necessitatem existentiae, sive (quod per defin. 8. idem est) aeternitatem exprimere, hoc est (per defin. 6. et prop. 19.) quatenus absolute consideratur. Modus ergo, qui et necessario et infinitus existit, ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediate (de quo prop. 21.) vel mediante aliqua modificatione, quae ex eius absoluta natura sequitur, hoc est (per prop. praeced.) quae et necessario et infinita existit; q. e. d.

Propos. XXIV. Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam.

Demonstr. Patet ex definitione 1. Id enim, cuius natura (in se scilicet considerata) involvit existentiam, causa est sui et ex sola suae naturae necessitate existit.

Coroll. Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam sive res existant, sive non existant, quotiescumque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae, neque suae durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cuius solam naturam pertinet existere (per coroll. 1. prop. 14.)

Propos. XXV. Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.

Demonstr. Si negas, ergo rerum essentiae Deus non est causa; adeoque (per ax. 4.) potest rerum essentia sine Deo concipi. Atqui hoc (per prop. 15.) est absurdum. Ergo rerum etiam essentiae Deus est causa; q. e. d.

Schol. Haec propositio clarius sequitur ex propo-

sitione 16. Ex ea enim sequitur, quod ex data natura divina tam rerum essentia, quam existentia debeat necessario concludi; et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est, quod adhuc clarius ex sequenti corollario constabit.

Corollar. Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex proposit. 15. et definit. 5.

Propos. XXVI. Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.

Demonstr. Id per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (ut per se notum); adeoque tam eius essentiae, quam existentiae, Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens (per prop. 25. et 16.); quod erat primum. Ex quo etiam quod secundo proponitur clarissime sequitur. Nam si res, quae a Deo determinata non est, se ipsam determinare posset, prima pars huius falsa esset; quod est absurdum, ut ostendimus.

Prop. XXVII. Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

Demonstr. Haec propositio patet ex axiomate tertio.

Propos. XXVIII. Quodcumque singulare, sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum.

Demonstr. Quicquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est (per prop. 26. et coroll. prop. 24.) At id, quod finitum est et de-

terminatam habet existentiam, ab absoluta natura alicuius Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est (per prop. 21.). Debuit ergo ex Deo vel aliquo eius attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam et modos nil datur (per axioma 1. et defin. 3. et 5.), et modi (per coroll. prop. 25.) nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo vel aliquo eius attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna et infinita est, sequi etiam non potuit (per prop. 22.). Debuit ergo sequi, vel ad existendum et operandum determinari a Deo vel aliquo eius attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa sive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem huius iamiam demonstravimus) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (per eandem rationem) ab alia, et sic semper (per eandem rationem) in infinitum; q. e. d.

Schol. Quum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea quae ex absoluta eius natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt: hinc sequitur 1. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; non vero in suo genere, ut aiunt. Nam Dei effectus sine sua causa nec esse nec concipi possunt (per prop. 15. et coroll. prop. 24.). Sequitur 2. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius quae ex absoluta eius natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo coniuncta est. At omnia quae sunt in Deo sunt et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse nec concipi possunt.

Propos. XXIX. **In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.**

Demonstr. Quicquid est, in Deo est (per prop. 15.). Deus autem non potest dici res contingens. Nam (per

prop. 11.) necessario, non vero contingenter existit. Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt (per prop. 16.); idque vel quatenus divina natura absolute (per prop. 21.), vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur (per prop. 27.). Porro horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt (per coroll. prop. 24.), sed etiam (per prop. 26.) quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur. Quod si a Deo (per eand. prop.) determinati non sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos determinent; et contra (per prop. 27.) si a Deo determinati sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos indeterminatos reddant. Quare omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum, nullumque datur contingens; q. e. d.

Schol. Antequam ulterius pergam, hic quid nobis per naturam naturantem et quid per naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus iam constare existimo, nempe, quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (per coroll. 1. prop. 14. et coroll. 2. prop. 17.) Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.

Propos. XXX. Intellectus actu finitus aut actu infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud.

Demonstr. Idea vera debet convenire cum suo ideato (per axioma 6.), hoc est (ut per se notum) id, quod in intellectu obiective continetur, debet necessario in natura dari. Atqui in natura (per coroll. 1. prop. 14.) non nisi una substantia datur, nempe Deus, nec ullae aliae affectiones (per prop. 15.) quam quae in Deo sunt et quae (per eandem prop.) sine Deo nec esse nec concipi possunt,

From the ...

Ergo intellectus actu finitus aut actu infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud; q. e. d.

Propos. XXXI. Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.

Demonstr. Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore etc. differt, adeoque (per defin. 5.) per absolutam cogitationem concipi debet; nempe (per prop. 15. et defin. 6.) per aliquod Dei attributum, quod aeternam et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse nec concipi possit. Ac propterea (per schol. prop. 29.) ad naturam naturatam, non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi; q. e. d.

Schol. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat.

Propos. XXXII. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.

Demonstr. Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeoque (per prop. 28.) unaquaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum. Quod si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum et operandum determinari a Deo, non quatenus substantia absolute infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam et aeternam cogitationis essentiam exprimit (per prop. 23.). Quocumque igitur modo sive finita sive infinita concipiatur, causam requirit, a qua ad existendum et operandum determinetur; adeoque (per defin. 7.) non potest dici causa libera, sed tantum necessaria vel coacta; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur 1. Deum non operari ex libertate voluntatis.

Coroll. 2. Sequitur 2. voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies, et absolute, ut omnia naturalia, quae (per prop. 29.) a Deo ad existendum et operandum certo modo determinari debent. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum et operandum certo modo determinetur. Et quamvis ex data voluntate sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus et quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia, sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus et quies et omnia reliqua, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi, et ab eadem ad existendum et operandum certo modo determinari.

Propos. XXXIII. Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.

Demonstr. Res enim omnes ex data Dei natura necessario sequutae sunt(per prop. 16.), et ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum et poerandum (per prop. 29.). Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam iam est; ac proinde (per prop. 11.) illa etiam deberet existere, et consequenter duo vel plures possent dari dii; quod (per coroll. 1. prop. 14.) est absurdum. Quapropter res nullo alio modo neque alio ordine etc. q. e. d.

Schol. I. Quoniam his luce meridiana clarius ostendi, nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur, explicare iam paucis volo, quid nobis per contingens erit intelligendum; sed prius, quid per necessarium et impossibile. Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicuius existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa effi-

From the E... ...

ciente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata. At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cuius essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus, eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet, ea nunquam nec ut necessaria nec ut impossibilis videri nobis potest; ideoque eandem vel contingentem vel possibilem vocamus.

Schol. II. Ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione a Deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coëgit. Imo ex huius contrario clare sequeretur (ut modo ostendi), Deum non esse summe perfectum; nimirum quia, si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda diversa ab ea, quam ex consideratione entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere. Verum non dubito, quin multi hanc sententiam ut absurdam explodant, nec animum ad eandem perpendendam instituere velint: idque nulla alia de causa, quam quia Deo aliam libertatem assueti sunt tribuere, longe diversam ab illa, quae a nobis (defin. 6.) tradita est, videlicet absolutam voluntatem. Verum neque etiam dubito, si rem meditari vellent, nostrarumque demonstrationum seriem recte secum perpendere, quin tandem talem libertatem, qualem iam Deo tribuunt, non tantum ut nugatoriam, sed ut magnum scientiae obstaculum plane reiiciant. Nec opus est ut ea, quae in scholio propositionis 17. dicta sunt, hic repetam. Attamen in eorum gratiam adhuc ostendam, quod, quamvis concedatur, voluntatem ad Dei essentiam pertinere, ex eius perfectione nihilo minus sequatur, res nullo alio potuisse modo neque ordine a Deo creari; quod facile erit ostendere, si prius consideremus id quod ipsimet concedunt, videlicet ex solo Dei decreto et voluntate pendere, ut unaquaeque res id quod est sit; nam alias Deus omnium rerum causa non esset: deinde quod omnia Dei decreta ab aterno ab ipso Deo sancita fuerunt; nam alias imperfectionis et inconstantiae argue-

retur. At quum in aeterno non detur quando, ante, nec post, hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur, Deum aliud decernere nunquam posse nec unquam potuisse; sive Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse posse. At dicunt, quod, quamvis supponeretur, quod Deus aliam rerum naturam fecisset, vel quod ab aeterno aliud de natura eiusque ordine decrevisset, nulla inde in Deo sequeretur imperfectio. Verum si hoc dicant, concedent simul, Deum posse sua mutare decreta. Nam si Deus de natura eiusque ordine aliud, quam decrevit, decrevisset, hoc est, ut aliud de natura voluisset et concepisset, alium necessario quam iam habet intellectum, et aliam quam iam habet voluntatem habuisset. Et si Deo alium intellectum aliamque voluntatem tribuere licet absque ulla eius essentiae eiusque perfectionis mutatione; quid causae est, cur iam non possit sua de rebus creatis decreta mutare et nihilo minus aeque perfectus manere? Eius enim intellectus et voluntas circa res creatas et earum ordinem in respectu suae essentiae et perfectionis perinde est quomodocumque concipiatur. Deinde omnes quos vidi philosophi concedunt, nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu. Quum autem et eius intellectus et eius voluntas ab eiusdem essentia non distinguantur, uti etiam omnes concedunt; sequitur ergo hinc etiam, quod, si Deus alium intellectum actu habuisset et aliam voluntatem, eius etiam essentia alia necessario esset; ac proinde (ut a principio conclusi) si aliter res, quam iam sunt, a Deo productae essent, Dei intellectus eiusque voluntas, hoc est (ut conceditur) eius essentia alia esse deberet; quod est absurdum.

Quum itaque res nullo alio modo nec ordine a Deo produci potuerint, et hoc verum esse ex summa Dei perfectione sequatur; nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus, quod Deus noluerit omnia, quae in suo intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipsa intelligit, creare. At dicent, in rebus nullam esse perfectionem, neque imperfectionem, sed id quod in ipsis est, propter quod perfectae sunt aut imperfectae, et bonae aut malae dicuntur, a Dei tantum voluntate pendere; atque adeo si Deus voluisset, potuisset efficere, ut id quod iam perfectio est summa esset imperfectio, et contra. Verum quid hoc aliud esset, quam aperte affirmare, quod Deus, qui id quod vult necessario intelligit, sua voluntate efficere potest, ut res alio modo,

quam intelligit, intelligat? Quod (ut modo ostendi) magnum est absurdum. Quare argumentum in ipsos retorquere possum hoc modo: „Omnia a Dei potestate pendent. Ut res itaque aliter se habere possint, necessario Dei voluntas aliter se habere etiam deberet: atqui Dei voluntas aliter se habere nequit (ut modo ex Dei perfectione evidentissime ostendimus); ergo neque res aliter se habere possunt." Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subiicit et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendit, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subiicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae primam et unicam liberam causam esse. Quare non est, ut in hoc absurdo refutando tempus consumam.

Propos. XXXIV. Dei potentia est ipsa ipsius essentia.

Demonstr. Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui (per prop. 11.), et (per prop. 16. eiusque coroll.) omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia; q. e. d.

Propos. XXXV. Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.

Demonstr. Quicquid enim in Dei potestate est, id (per prop. praeced.) in eius essentia ita debet comprehendi, ut ex ea necessario sequatur, adeoque necessario est; q. e. d.

Propos. XXXVI. Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur.

Demonstr. Quicquid existit, Dei naturam sive essentiam certo et determinato modo exprimit (per coroll. prop. 25), hoc est (per prop. 34.) quicquid existit, Dei potentiam,

quae omnium rerum causa est, certo et determinato modo exprimit, adeoque (per prop. 16.) ex eo aliquis effectus sequi debet; q. e. d.

Appendix. His Dei naturam eiusque proprietates explicui, ut quod necessario existat; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; quod sit omnium rerum causa libera et quo modo; quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura sive infinita potentia. Porro ubicumque data fuit occasio, praeiudicia, quae impedire poterant, quo minus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi. Sed quia non pauca adhuc restant praeiudicia, quae etiam, imo maxime impedire poterant et possunt, quo minus homines rerum concatenationem eo quo ipsam explicui modo amplecti possint, eadem hic ad examen rationis vocare operae pretium duxi. Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praeiudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales ut ipsos propter finem agere; imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant (dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret): hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet primo causam, cur plerique hoc in praeiudicio acquiescant et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum, deinde eiusdem falsitatem ostendam, et tandem, quomodo ex hoc orta sint praeiudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate, et de aliis huius generis. Verum haec ab humanae mentis natura deducere, non est huius loci. Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso; nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cuius rei sunt conscii. Ex his enim sequitur primo, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant. Sequitur secundo, homines omnia propter

finem agere, videlicet propter utile quod appetunt. Unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum, quia nullam habent causam ulterius dubitandi. Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant; et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario iudicant. Porro quum in se et extra se non pauca reperiant media, quae ad suum utile assequendum non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces etc., hinc factum, ut omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt, hinc causam credendi habuerunt, aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam res ut media consideraverunt, credere non potuerunt, easdem se ipsas fecisse; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt, dari aliquem vel aliquos naturae rectores humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo iudicare debuerunt; atque hinc statuerunt, deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant et in summo ab iisdem honore habeantur. Unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret et totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis et insatiabilis avaritiae dirigeret. Atque ita hoc praeiudicium in superstitionem versum est et altas in mentibus egit radices; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum causas finales intelligere easque explicare studeret. Sed dum quaesiverunt ostendere, naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam deosque aeque ac homines delirare. Vide quaeso, quo res tandem evasit! Inter tot naturae commoda non pauca reperire debuerunt incommoda, tempestates scilicet, terrae motus, morbos etc., atque haec statuerunt propterea evenire, quod dii irati essent ob iniurias sibi ab hominibus factas, sive ob peccata in suo cultu commissa; et quamvis experientia in dies reclamaret et infinitis exemplis osten-

deret, commoda atque incommoda piis aeque ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato praeiudicio destiterunt. Facilius enim iis fuit, hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere et sic praesentem suum et innatum statum ignorantiae retinere, quam totam illam fabricam destruere et novam excogitare. Unde pro certo statuerunt, deorum iudicia humanum captum longissime superare: quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret, nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset. Et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praeiudicia animadverterent et in veram rerum cognitionem ducerentur.

His satis explicui id quod primo loco promisi. Ut iam autem ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta, non opus est multis. Credo enim id iam satis constare tam ex fundamentis et causis, unde hoc praeiudicium originem suam traxisse ostendi, quam ex propositione 16. et corollariis propositionis 32., et praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi, omnia naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra; deinde id quod natura prius est, facit posterius; et denique id quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt) ut ex propositionibus 21. 22. et 23. constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit; nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit quo caret. Et quamvis theologi et methaphysici distinguant inter finem indigentiae et finem assimilationis, fatentur tamen Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse; quia

nihil ante creationem praeter Deum assignare possunt, propter quod Deus ageret; adeoque necessario fateri coguntur, Deum iis, propter quae media parare voluit, caruisse, eaque cupivisse, ut per se clarum. Nec hic praetereundum est, quod huius doctrinae sectatores, qui in assignandis rerum finibus suum ingenium ostentare voluerunt, ad hanc suam doctrinam probandam novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium. Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicuius caput ceciderit eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt, lapidem ad hominem interficiendum cecidisse; ni enim eum in finem Deo id volente ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt? Respondebis fortasse, id ex eo, quod ventus flavit et quod homo illac iter habebat, evenisse. At instabunt: cur ventus illo tempore flavit? cur homo illo eodemque tempore illac iter habebat? Si iterum respondeas, ventum tum ortum, quia mare praecedenti die tempore adhuc tranquillo agitari inceperat, et quod homo ab amico invitatus fuerat; instabunt iterum, quia nullus rogandi finis: cur autem mare agitabatur? cur homo in illud tempus invitatus fuit? Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris. Sic etiam ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludent, eandem non mechanica, sed divina vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat. Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales ut doctus intelligere, non autem ut stultus admirari studet, passim pro haeretico et impio habeatur et proclametur ab iis, quos vulgus tanquam naturae deorumque interpretes adorat. Nam sciunt, quod sublata ignorantia stupor, hoc est, unicum argumentandi tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur. Sed haec relinquo et ad id, quod tertio loco hic agere constitui, pergo.

Postquam homines sibi persuaserunt, omnia quae fiunt propter ipsos fieri; id in unaquaque re praecipuum iudicare debuerunt quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas

sionem, calidum, frigidum, pulchritudinem et deformitatem etc.; et quia se liberos existimant, inde hae notiones ortae sunt, scilicet laus et vituperium, peccatum et meritum. Sed has infra, postquam de natura humana egero, illas autem hic breviter explicabo. Nempe id omne, quod ad valetudinem et ad Dei cultum conducit, bonum; quod autem iis contrarium est, malum vocaverunt. Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imiginantur et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt rerum suaeque naturae ignari. Nam quum ita sint dispositae, ut, quum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari et consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas, si vero contra, ipsas male ordinatas sive confusas esse dicimus. Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt; quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset: dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt; nisi velint forte, Deum humanae imaginationi providentem res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsan iis iniiciet, quod infinita reperiantur, quae nostram imaginationem longe superant, et plurima, quae ipsam propter eius imbecillitatem confundunt. Sed de hac re satis. Caeterae deinde notiones etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris tanquam praecipua rerum attributa considerantur; quia, ut iam diximus, res omnes propter ipsos factas esse credunt, et rei alicuius naturam bonam vel malam, sanam vel putridam et corruptam dicunt, prout ab eadem afficiuntur. Ex. gr. si motus, quem nervi ab obiectis per oculos repraesentatis accipiunt, valetudini conducat, obiecta, a quibus causatur, pulchra dicuntur, quae autem contrarium motum scient, deformia. Quae deinde per nares sensum movent, odoriferia vel foetida vocant, quae per linguam, dulcia aut amara, sapida aut insipida etc.; quae autem per tactum, dura aut mollia, aspera aut levia etc. Et quae denique aures movent, strepitum, sonum vel harmoniam edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt philosophi, qui sibi persuaserint, motus coelestes harmo-

niam componere. Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus iudicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse. Quare non mirum est (ut hoc etiam obiter notemus), quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem Scepticismus. Nam quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum; quod uni gratum, alteri ingratum est; et sic de caeteris, quibus hic supersedeo, quum quia huius loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est: quot capita, tot sensus, suo quemque sensu abundare, non minora cerebrorum, quam palatorum esse discrimina; quae sententiae satis ostendunt, homines pro dispositione cerebri de rebus iudicare, resque potius imaginari, quam intelligere. Res enim si intellexissent, illae omnes teste mathesi, si non allicerent, ad minimum convincerent.

Videmus itaque omnes rationes, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia non rationis, sed imaginationis voco; atque adeo omnia argumenta, quae contra nos ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt. Solent enim multi sic argumentari: Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet rerum corruptio ad foetorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum etc. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda; nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant. Iis autem, qui quaerunt: cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam: quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda; vel magis proprie loquendo: quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt producenda, ut propositione 16. demonstravi. Haec sunt, quae hic

notare suscepi praeiudicia. Si quaedam huius farinae adhuc restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari.

Ethices

Pars secunda.

De natura et origine mentis.

Praefatio.

Transeo iam ad ea explicanda, quae ex Dei sive entis aeterni et infiniti essentia necessario debuerunt sequi: non quidem omnia (infinita enim infinitis modis ex ipsa debere sequi part. 1. prop. 16. demonstravimus), sed ea solummodo, quae nos ad mentis humanae eiusque summae beatitudinis cognitionem quasi manu ducere possunt.

Definitiones.

I. Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. Vid. part. 1. prop. 25. corollar.

II. Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest.

III. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans.

Explic. Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur.

IV. Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur

omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.

Explic. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinceca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.

V. Duratio est indefinita existendi continuatio.

Explic. Dico indefinitam, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem ollit.

VI. Per realitatem et perfectionem idem intelligo.

VII. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.

Axiomata.

I. Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine tam fieri potest, ut hic et ille homo existat, quam ut non existat.

II. Homo cogitat.

III. Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.

IV. Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.

V. Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus, nec percipimus.

Postulata vide post propositionem 13.

Propositiones.

Propos. I. Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.

Demonstr. Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt (per coroll. prop. 25. part. 1.). Competit

ergo Deo (per defin. 5. part. 1.) attributum, cuius conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, quod Dei aeternam et infinitam essentiam exprimit (vid. defin. 6. part. 1.), sive Deus est res cogitans; q. e. d.

Schol. Patet etiam haec propositio ex hoc, quod nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis sive perfectionis idem continere concipimus. Ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. Quum itaque ad solam cogitationem attendendo ens infinitum concipiamus, est necessario (per defin. 4. et 6. part. 1.) cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus.

Propos. II. **Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.**

Demonstr. Huius eodem modo procedit, ac demonstratio praecedentis propositionis.

Propos. III. **In Deo datur necessario idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.**

Demonstr. Deus enim (per prop. 1. huius) infinita infinitis modis cogitare, sive (quod idem est per prop. 16. part. 1.) ideam suae essentiae et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest. Atqui omne id quod in Dei potestate est, necessario est (per prop. 35. part. 1.). Ergo datur necessario talis idea, et (per prop. 15. part 1.) non nisi in Deo; q. e. d.

Schol. Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem et ius in omnia quae sunt, quaeque propterea communiter ut contingentia considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt et in nihilum redigendi. Dei porro potentiam cum potentia regum saepissime comparant. Sed hoc in coroll. 1. et 2. propos. 32. part. 1. refutavimus, et prop. 16. part. 1. ostendimus, Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit; hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt), ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Deinde prop. 34. part. 1. ostendimus, Dei

potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere Deum non agere, quam Deum non esse. Porro si haec ulterius persequi liberet, possem hic ulterius ostendere, potentiam illam, quam vulgus Deo affingit, non tantum humanam esse (quod ostendit Deum hominem, vel instar hominis a vulgo concipi), sed etiam impotentiam involvere. Sed nolo de eadem re toties sermonem instituere. Lectorem solummodo iterum atque iterum rogo, ut quae in parte 1. ex propos. 16. usque ad finem de hac re dicta sunt, semel atque iterum perpendat. Nam nemo ea quae volo percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana regum potentia vel iure confundat.

Propos. IV. **Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest.**

Demonstr. Intellectus infinitus nihil praeter Dei attributa eiusque affectiones comprehendit (per prop. 30. part 1.). Atqui Deus est unicus (per coroll. 1. prop. 14. part. 1.). Ergo idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest; q. e. d.

Propos. V. Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur; hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

Demonstr. Patet quidem ex prop. 3. huius. Ibi enim concludebamus, Deum ideam suae essentiae et omnium, quae ex ea necessario sequuntur, formare posse ex hoc solo, nempe quod Deus est res cogitans, et non ex eo, quod sit suae ideae obiectum. Quare esse formale idearum Deum, quatenus est res cogitans, pro causa agnoscit. Sed aliter hoc modo demonstratur. Esse formale idearum modus est cogitandi (ut per se notum), hoc est (per coroll. prop. 25. part. 1.) modus, qui Dei naturam, quatenus est res cogitans, certo modo exprimit, adeoque (per prop. 10. part 1.) nullius alterius attributi Dei conceptum involvit, et consequenter (per ax. 4. part. 1.) nullius alterius attributi, nisi cogitationis, est effectus. Adeoque esse formale

idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur etc.; q. e. d.

Propos. VI. Cuiuscumque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

Demonstr. Unumquodque enim attributum per se absque alio concipitur (per prop. 10. part. 1.). Quare uniuscuiusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius involvunt; adeoque (per ax. 4. part 1.) Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit; sed eodem modo eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus.

Propos. VII. Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.

Demonstr. Patet ex ax. 4. part. 1. Nam cuiuscumque causati idea a cognitione causae, cuius est effectus, dependet.

Coroll. Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae; hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective.

Schol. Hic antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id quod supra ostendimus; nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet; et consequenter quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res: sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum resque ab ipso in-

tellectas unum et idem esse. Ex. gr. circulus in natura existens et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur. Et ideo sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocumque concipiamus, unum eundemque ordinem sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus. Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. circuli quatenus tantum est res cogitans, et circuli quatenus tantum est res extensa, nisi quia esse formale ideae circuli non nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum, potest percipi, ita ut, quam diu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae sive causarum connexionem, per solum cogitationis attributum explicare debemus; et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis; nec impraesentiarum haec clarius possum explicare.

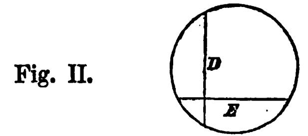
Propos. VIII. Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.

Demonstr. Haec propositio patet ex praecedenti; sed intelligitur clarius et praecedenti scholio.

Coroll. Hinc sequitur, quod, quam diu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse obiectivum sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Schol. Si quis ad uberiorem huius rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum in eodem sese invicem secantium rectangula sub segmentis sint inter

se aequalia. Quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur. Attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicuius horum rectangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur iam ex infinitis illis duo tantum, nempe E et D existere. Sane eorum etiam ideae iam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur; sed etiam quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, lut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur.

Fig. II. 

Propos. IX. Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cuius etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

Demonstr. Idea rei singularis actu existentis modus singularis cogitandi est et a reliquis distinctus (per coroll. et schol. prop. 8 huius); adeoque (per prop. 6. huius) Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non (per prop. 28. part 1.) quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et huius etiam, quatenus alio affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo et connexio idearum (per prop. 7. huius) idem est, ac ordo et connexio causarum. Ergo unius singularis ideae alia idea sive Deus, quatenus alia idea affectus consideratur, est causa, et huius etiam, quatenus alia affectus est, et sic in infinitum; q. e. d.

Coroll. Quicquid in singulari cuiuscumque ideae obiecto contingit, eius datur in Deo cognitio, quatenust antum eiusdem obiecti ideam habet.

Demonstr. Quicquid in obiecto cuiuscumque ideae contingit, eius datur in Deo idea (per prop. 3. huius),

non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur (per praeced. prop.), sed (per prop. 7. huius) ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Erit ergo cognitio eius, quod in singulari aliquo obiecto contingit, in Deo, quatenus tantum eiusdem obiecti habet ideam; q. e. d.

Propos. X. **Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.**

Demonstr. Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam (per prop. 7. part. 1.). Si igitur ad hominis essentiam pertinet esse substantiae, data ergo substantia daretur necessario homo (per defin. 2. huius), et consequenter homo necessario existeret, quod (per ax. 1. huius) est absurdum. Ergo etc.; q. e. d.

Schol. I. Demonstratur etiam haec propositio ex prop. 5. part. 1., nempe quod duae eiusdem naturae substantiae non dentur. Quum autem plures homines existere possint, ergo id, quod hominis formam constituit, non est esse substantiae. Patet praeterea haec propositio ex reliquis substantiae proprietatibus, videlicet, quod substantia sit sua natura infinita, immutabilis, indivisibilis etc., ut facile unusquisque videre potest.

Coroll. Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Nam esse substantiae (per prop. praeced.) ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo (per prop. 15. part. 1.) aliquid quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse nec concipi potest, sive (per coroll. prop. 25. part. 1.) affectio sive modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit.

Schol. II. Omnes sane concedere debent, nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae, unica est causa, hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri (ut aiunt), sed etiam secundum esse. At interim plerique id ad essentiam alicuius rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse nec concipi potest; adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse vel concipi posse credunt, vel, quod certius est, sibi non

satis constant. Cuius rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est ordine cognitionis, ultimam, et res, quae sensuum obiecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt. Unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura, et quum postea animum ad divinam naturam contemplandum appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil iuvare poterant; adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint. Sed hoc mitto. Nam meum intentum hic tantum fuit, causam reddere, cur non dixerim, id ad essentiam alicuius rei pertinere, sine quo res nec esse nec concipi potest, nimirum, quia res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi; et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet: sed id necessario essentiam alicuius rei constituere dixi, quod dato res ponitur et quo sublato res tollitur, vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re nec esse nec concipi potest.

Propos XI. Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis.

Demonstr. Essentia hominis (per coroll. praeced. prop.) a certis Dei attributorum modis constituitur; nempe (per ax. 2. huius) a modis cogitandi, quorum omnium (per ax. 3. huius) idea natura prior est, et ea data reliqui modi (quibus scilicet idea natura prior est) in eodem debent esse individuo (per ax. 4. huius). Atque adeo idea primum est, quod humanae mentis esse constituit. At non idea rei non existentis; nam tum (per coroll. prop. 8. huius) ipsa idea non posset dici existere. Erit ergo idea rei actu existentis. At non rei infinitae. Res namque infinita (per. prop. 21. et 23. part. 1.) debet semper necessario existere. Atqui hoc (per ax. 1.. huius) est absurdum. Ergo primum, quod esse humanae mentis actuale constituit, est idea rei singularis actu existentis; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. Ac proinde quum dicimus,

mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et quum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadaequate percipere.

Schol. Hic sine dubio lectores haerebunt, multaque comminiscentur quae moram iniiciant; et hac de causa ipsos rogo, ut lento gradu mecum pergant, nec de his iudicium ferant, donec omnia perlegerint.

Propos. XII. Quicquid in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi, sive eius rei dabitur in mente necessario idea: hoc est, si obiectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur.

Demonstr. Quicquid enim in obiecto cuiuscumque ideae contingit, eius rei datur necessario in Deo cognitio (per coroll. prop. 9. huius), quatenus eiusdem obiecti idea affectus consideratur, hoc est (per prop. 11. huius), quatenus mentem alicuius rei constituit. Quicquid igitur in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, eius datur necessario in Deo cognitio, quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) eius rei cognitio erit necessario in mente, sive mens id percipit; q. e. d.

Schol. Haec propositio patet etiam et clarius intelligitur ex schol. prop. 7. huius partis, quod vide.

Propos. XIII. Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.

Demonstr. Si enim corpus non esset humanae mentis obiectum, ideae affectionum corporis non essent in Deo (per coroll. prop. 9. huius), quatenus mentem

nostram, sed quatenus alterius rei mentem constitueret, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) ideae affectionum corporis non essent in nostra mente. Atqui (per ax. 4. huius) ideas affectionum corporis habemus. Ergo obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, idque (per prop. 11. huius) actu existens. Deinde si praeter corpus etiam aliud esset mentis obiectum, quum nihil (per prop. 36. part. 1.) existat, ex quo aliquis effectus non sequatur, deberet (per prop. 11. huius) necessario alicuius eius effectus idea in mente nostra dari. Atqui (per ax. 5. huius) nulla eius idea datur. Ergo obiectum nostrae mentis est corpus existens, et nihil aliud; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur hominem mente et corpore constare, et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.

Schol. Ex his non tantum intelligimus, mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit. Verum ipsam adaequate sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adaequate cognoscat. Nam ea, quae huiusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cuiuscumque rei datur necessario in Deo idea, cuius Deus est causa, eodem modo ac humani corporis idea: atque adeo quicquid de idea humani corporis diximus, id de cuiuscumque rei idea necessario dicendum est. Attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se ut ipsa obiecta differre, unamque alia praestantiorem esse, plusque realitatis continere, prout obiectum unius obiecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, eius obiecti, ut diximus, hoc est, corporis humani naturam cognoscere. Eam autem hic explicare nec possum, nec id ad ea quae demonstrare volo necesse est. Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo eius mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; et quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eo eius mens aptior est ad distincte intelligendum. Atque ex his praestantiam unius mentis prae aliis cognoscere

possumus; deinde causam etiam videre, cur nostri corporis non nisi admodum confusam habeamus cognitionem, et alia plura, quae in sequentibus ex his deducam. Qua de causa operae pretium esse duxi, haec ipsa accuratius explicare et demonstrare, ad quod necesse est, pauca de natura corporum praemittere.

Axioma I. Omnia corpora vel moventur vel quiescunt.

Axioma II. Unumquodque corpus iam tardius, iam celerius movetur.

Lemma I. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.

Demonstr. Primam partem huius per se notam suppono. At quod ratione substantiae non distinguantur corpora, patet tam ex prop. 5. quam prop. 8. part. 1.; sed clarius ex iis, quae in schol. prop. 15. part. 1. dicta sunt.

Lemma II. Omnia corpora in quibusdam conveniunt.

Demonstr. In his enim omnia corpora, conveniunt, quod unius eiusdemque attributi conceptum involvunt (per defin. 1. huius); deinde quod iam tardius, iam celerius, et absolute iam moveri, iam quiescere possunt.

Lemma III. Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum.

Demonstr. Corpora (per defin. 1. huius) res singulares sunt, quae (per lemma 1.) ratione motus et quietis ab invicem distinguuntur; adeoquè (per prop. 28. part. 1.) unumquodque ad motum vel quietem necessario determinari debuit ab alia re singulari, nempe (per prop. 6. huius) ab alio corpore, quod (per ax. 1.) etiam vel movetur vel quiescit. At hoc etiam (per eandem rationem) moveri vel quiescere non potuit, nisi ab alio ad motum vel quietem determinatum fuisset, et hoc iterum (per eandem rationem) ab alio, et sic in infinitum; q. e. d.

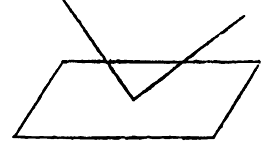
Coroll. Hinc sequitur corpus motum tam diu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; et corpus quiescens tam diu etiam quiescere,

donec ab alio ad motum determinetur. Quod etiam per se notum est. Nam quum suppono corpus ex. gr. A quiescere, nec ad alia corpora mota attendo, nihil de corpore A dicere potero, nisi quod quiescat. Quod si postea contingat, ut corpus A moveatur, id sane evenire non potuit ex eo, quod quiescebat; ex eo enim nil aliud sequi poterat, quam ut corpus A quiesceret. Si contra supponatur A moveri, quotiescumque ad A tantum attendimus, nihil de eodem affirmare poterimus, nisi quod moveatur. Quod si postea contingat, ut A quiescat, id sane evenire etiam non potuit ex motu, quem habebat; ex motu enim nihil aliud sequi poterat, quam ut A moveretur. Contingit itaque a re, quae non erat in A, nempe a causa externa, a qua ad quiescendum determinatum fuit.

Axioma I. Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur; ita ut unum idemque corpus diversimode moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, et contra ut diversa corpora ab uno eodemque corpore diversimode moveantur.

Axioma II. Quum corpus motum alteri quiescenti quod dimovere nequit impingit, reflectitur, ut moveri pergat; et angulus lineae motus reflectionis cum plano corporis quiescentis, cui impegit, aequalis erit angulo, quem linea motus incidentiae cum eodem plano efficit.

Fig. III.



Atque haec de corporibus simplicissimis, quae scilicet solo motu et quiete, celeritate et tarditate ab invicem distinguuntur. Iam ad composita ascendamus.

Defin. Quum corpora aliquod eiusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coërcentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione com-

municent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.

Axioma III. Quo dartes individui vel corporis compositi secundum maiores vel minores superficies sibi invicem incumbunt, eo difficilius vel facilius cogi possunt, ut situm suum mutent, et consequenter eo facilius vel difficilius effici potest, ut ipsum individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora, quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, dura, quorum autem partes secundum parvas, mollia, et quorum denique partes inter se moventur, fluida vocabo.

Lemma IV. Si corporis sive individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur, et simul totidem alia eiusdem naturae eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam, uti antea, absque ulla eius formae mutatione.

Demonstr. Corpora enim (per lemma 1.) ratione substantiae non distinguuntur. Id autem, quod formam individui constituit, in corporum unione (per defin. praec.) consistit. Atqui haec (per hypothesin), tametsi corporum continua fiat mutatio, retinetur. Retinebit ergo individuum tam ratione substantiae, quam modi, suam naturam, uti ante; q. e. d.

Lemma V. Si partes individuum componentes maiores minoresve evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem, ut antea, ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit itidem individuum suam naturam, ut antea, absque ulla formae mutatione.

Demonstr. huius eadem est, ac praecedentis lemmatis.

Lemma VI. Si corpora quaedam individuum componentia motum, quem versus unam partem habent, aliam versus flectere cogantur, at ita, ut motus suos continuare possint, atque invicem eadem, qua antea, ratione communicare; retinebit itidem individuum suam naturam absque ulla formae mutatione.

Demonstr. Per se patet. Id enim omne retinere supponitur, quod in eiusdem definitione formam ipsius constituere diximus.

Lemma VII. Retinet praeterea individuum sic

compositum suam naturam, sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc, sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaeque pars motum suum retineat, eumque, uti antea, reliquis communicet.

Demonstr. Patet ex ipsius definitione, quam vide ante lemma 4.

Schol. His itaque videmus, qua ratione individuum compositum possit multis modis affici, eius nihilo minus natura servata. Atque hucusque individuum concepimus, quod non nisi ex corporibus, quae solo motu et quiete, celeritate et tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis componitur. Quod si iam aliud concipiamus ex pluribus diversae naturae individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici reperiemus, ipsius nihilo minus natura servata. Nam quandoquidem eius unaquaeque pars ex pluribus corporibus est composita; poterit ergo (per lemma praeced.) unaquaeque pars absque ulla ipsius naturae mutatione iam tardius, iam celerius moveri, et consequenter motus suos citius vel tardius reliquis communicare. Quod si praeterea tertium individuorum genus ex his secundis compositum concipiamus, idem multis aliis modis affici posse reperiemus absque ulla eius formae mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius individui mutatione. Atque haec si animus fuisset de corpore ex professo agere, prolixius explicare et demonstrare debuissem. Sed iam dixi, me aliud velle, nec alia de causa haec adferre, quam quia ex ipsis ea, quae demonstrare constitui, facile possum deducere.

Postulata.

I. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.

II. Individuorum, ex quibus corpus humanum componitur, quaedam fluida, quaedam mollia et quaedam denique dura sunt.

III. Individua corpus humanum componentia, et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur.

IV. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur.

V. Quum corporis humani pars fluida a corpore externo determinatur, ut in aliam mollem saepe impingat, eius planum mutat et veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimit.

VI. Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere plurimisque modis disponere.

Propos. XIV. Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo eius corpus pluribus modis disponi potest.

Demonstr. Corpus enim humanum (per postul. 3. et 6.) plurimis modis a corporibus externis afficitur, disponiturque ad corpora externa plurimis modis afficiendum. At omnia, quae in corpore humano contingunt (per prop. 12. huius), mens humana percipere debet. Est ergo mens humana apta ad plurima percipiendum, et eo aptior etc; q. e. d.

Propos. XV. Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.

Demonstr. Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, est idea corporis (per prop. 13. huius), quod (per post. 1.) ex plurimis valde compositis individuis componitur. At cuiuscumque individui corpus componentis datur necessario (per coroll. prop. 8 huius) in Deo idea. Ergo (per prop. 7. huius) idea corporis humani ex plurimis hisce partium componentium ideis est composita; q. e. d.

Propos. XVI. Idea cuiuscumque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi.

Demonstr. Omnes enim modi, quibus corpus aliquod afficitur, ex natura corporis affecti, et simul ex natura corporis afficientis sequuntur (per ax. 1. post coroll. lemm. 3.). Quare eorum idea (per ax. 4. part. 1.) utriusque corporis naturam necessario involvet. Adeoque idea cuius-

cumque modi, quo corpus humanum a corpore externo afficitur, corporis humani et corporis externi naturam involvit; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur primo, mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere.

Coroll. II. Sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant; quod in appendice partis drimae multis exemplis explicui.

Propos. XVII. **Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicuius externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui eiusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat.**

Demonstr. Patet. Nam quam diu corpus humanum sic affectum est, tam diu mens humana (per prop. 12. huius) hanc cordoris affectionem contemplabitur, hoc est (per prop. praeced.) ideam habebit modi actu existentis, quae naturam corporis externi involvit, hoc est, ideam, quae existentiam vel praesentiam naturae corporis externi non secludit, sed ponit. Adeoque mens (per coroll. 1. praeced.) corpus externum ut actu existens, vel ut praesens contemplabitur, donec afficiatur etc.; q. e. d.

Coroll. Mens corpora externa, a quibus corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent.

Demonstr. Dum corpora externa corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana (per post. 5.) mutant. Unde fit (vide ax. 2. post coroll. lemm. 3.) ut inde alio modo reflectantur, quam antea solebant, et ut etiam postea iisdem novis planis spontaneo suo motu occurendo, eodem modo reflectantur, ac quum a corporibus externis versus illa plana impulsae sunt, et consequenter, ut corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo mens (per prop. 12. huius) iterum cogitabit, hoc est (per prop. 17. huius) mens iterum corpus externum ut praesens

contemplabitur; et hoc toties, quoties corporis humani partes fluidae spontaneo suo motu iisdem planis occurent. Quare quamvis corpora externa, a quibus corpus humanum affectum semel fuit, non existant, mens tamen eadem toties ut praesentia contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur; q. e. d.

Schol. Videmus itaque, qui fieri potest, ut ea quae non sunt veluti praesentia contemplemur, ut saepe fit. Et fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat. Sed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possem explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo, me a vera longe aberrare, quandoquidem omnia illa quae sumpsi postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere (vide coroll. post prop. 13. huius). Praeterea (ex coroll. praeced. et coroll. 2. prop. 16. huius) clare intelligimus, quaenam sit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit nisi quam diu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat, et ideo durante illa corporis Pauli constitutione mens Pauli, quamvis Petrus non existat, ipsum tamen ut sibi praesentem contemplabitur. Porro, ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum idea corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt: et quum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per defin. 7. part. 1.) si haec mentis imaginandi facultas libera esset,

Propos. XVIII. Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur.

Demonstr. Mens (per coroll. praeced.) corpus aliquod ea de causa imaginatur, quia scilicet humanum corpus a corporis externi vestigiis eodem modo afficitur disponiturque, ac affectum est, quum quaedam eius partes ab ipso corpore externo fuerunt impulsae. Sed (per hypothesin) corpus tum ita fuit dispositum, ut mens duo simul corpora imaginaretur. Ergo iam etiam duo simul imaginabitur, atque mens ubi alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur; q. e. d.

Schol. Hinc clare intelligimus, quid sit memoria. Est enim nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani. Dico primo concatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant. Sunt enim revera (per prop. 16. huius) ideae affectionum corporis humani, quae tam huius, quam corporum externorum naturam involvunt. Dico secundo hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est. Atque hinc porro clare intelligimus, cur mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut ex. gr. ex cogitatione vocis pomi homo Romanus statim in cogitationem fructus incidit, qui nullam cum articulato illo sono habet similitudinem, nec aliquid commune, nisi quod eiusdem hominis corpus ab his duobus affectum saepe fuit, hoc est, quod ipse homo saepe vocem pomum audivit, dum ipsum fructum videret; et sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscuiusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles ex. gr. visis in arena equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis, et inde

in cogitationem belli etc. incidet. At rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri etc. incidet; et sic unusquisque, prout rerum imagines consuevit hoc vel alio modo iungere et concatenare, ex una in hanc vel in aliam incidet cogitationem.

Propos. XIX. Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur.

Demonstr. Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani (per prop. 13. huius), quae (per prop. 9. huius) in Deo quidem est, quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; vel quia (per post. 4.) corpus humanum plurimis corporibus indiget, a quibus continuo quasi regeneratur, et ordo et connexio idearum idem est (per prop. 7. huius) ac ordo et connexio causarum, erit haec idea in Deo, quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus consideratur. Deus ataque ideam corporis humani habet, sive corpus humanum cognoscit, quatenus plurimis aliis ideis affectus est, et non quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) mens humana corpus humanum non cognoscit. At ideae affectionum corporis in Deo sunt, quatenus humanae mentis naturam constituit, sive mens humana easdem affectiones percipit (per prop. 12. huius), et consequenter (per prop. 16. huius) ipsum corpus humanum, idque (per prop. 17. huius) ut actu existens. Percipit ergo eatenus tantum mens humana ipsum humanum corpus; q. e. d.

Propos. XX. Mentis humanae datur etiam in Deo idea sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani.

Demonstr. Cogitatio attributum Dei est (per prop. 1. huius); adeoque (per prop. 3 huius) tam eius, quam omnium eius affectionum, et consequenter (per prop. 11. huius) mentis etiam humanae debet necessario in Deo dari idea. Deinde haec mentis idea sive cognitio non sequitur in Deo dari, quatenus infinitus; sed quatenus alia rei

singularis idea affectus est (per prop. 9. huius). Sed ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio causarum (per prop. 7. huius). Sequitur ergo haec mentis idea sive cognitio in Deo, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis; q. e. d.

Propos. XXI. Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.

Demonstr. Mentem unitam esse corpori ex eo ostendimus, quod scilicet corpus mentis sit obiectum (vide prop. 12. et 13. huius): adeoque per eandem illam rationem idea mentis cum suo obiecto, hoc est, cum ipsa mente eodem modo unita esse debet, ac ipsa mens unita est corpori; q. e. d.

Schol. Haec propositio longe clarius intelligitur ex dictis in schol. prop. 7. huius. Ibi enim ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est (per prop. 13. huius), mentem et corpus, unum et idem esse individuum, quod iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur. Quare mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad obiectum consideratur. Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum. Sed de his postea.

Propos. XXII. Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit.

Demonstr. Affectionum idearum ideae in Deo eodem modo sequuntur et ad Deum eodem modo referuntur, ac ipsae affectionum ideae; quod eodem modo demonstratur, ac propositio 20. huius. At ideae affectionum corporis in mente humana sunt (per prop. 12. huius), hoc est (per coroll. prop. 11. huius), in Deo, quatenus humanae mentis essentiam constituit. Ergo harum idearum ideae in Deo erunt, quatenus humanae mentis cognitionem sive ideam

habet, hoc est (per prop. 21. huius), in ipsa mente humana, quae propterea non tantum corporis affectiones, sed earum etiam ideas percipit; q. e. d.

Propos. XXIII. Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

Demonstr. Mentis idea sive cognitio (per prop. 20. huius) in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac corporis idea sive cognitio. At quoniam (per prop. 19. huius) mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) quoniam cognitio corporis humani ad Deum non refertur, quatenus humanae mentis naturam constituit; ergo nec cognitio mentis ad Deum refertur, quatenus essentiam mentis humanae constituit; atque adeo (per idem coroll. prop. 11. huius) mens humana eatenus se ipsam non cognoscit. Deinde affectionum, quibus corpus afficitur, ideae naturam ipsius corporis humani involvunt (per prop. 16. huius), hoc est (per prop. 13. huius) cum natura mentis conveniunt. Quare harum idearum cognitio cognitionem mentis necessario involvet. At (per prop. praeced.) harum idearum cognitio in ipsa humana mente est. Ergo mens humana eatenus tantum se ipsam novit; q. e. d.

Propos. XXIV. Mens humana partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit.

Demonstr. Partes corpus humanum componentes ad essentiam ipsius corporis non pertinent, nisi quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant (vide defin. post coroll. lemmat. 3.), et non quatenus ut individua absque relatione ad humanum corpus considerari possunt. Sunt enim partes humani corporis (per post. 1.) valde composita individua, quorum partes (per lemma 4.) a corpore humano servata omnino eiusdem natura et forma segregari possunt, motusque suos (vide ax. 2. post lemma 3.) aliis corporibus alia ratione communicare. Adeoque (per prop. 3. huius) cuiuscumque partis idea sive cognitio in Deo erit, et quidem (per prop. 9. huius) quatenus affectus consideratur alia idea rei singularis, quae res singularis

ipsa parte ordine naturae prior est (per prop. 7. huius). Quod idem praeterea etiam de quacumque parte ipsius individui corpus humanum componentis est dicendum. Adeoque cuiuscumque partis corpus humanum componentis cognitio in Deo est, quatenus plurimis rerum ideis affectus est, et non quatenus corporis humani tantum habet ideam, hoc est (per prop. 13. huius) ideam, quae humanae mentis naturam constituit. Atque adeo (per coroll prop. 11. huius) humana mens partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit; q. e. d.

Propos. XXV. Idea cuiuscumque affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit.

Demonstr. Ideam affectionis corporis humani eatenus corporis externi naturam involvere ostendimus (vide prop. 16. huius), quatenus externum ipsum humanum corpus certo quodam modo determinat. At quatenus externum corpus individuum est, quod ad corpus humanum non refertur, eius idea sive cognitio in Deo est (per prop. 9. huius), quatenus Deus affectus consideratur alterius rei idea, quae (per prop. 7. huius) ipso corpore externo prior est natura. Quare corporis externi adaequata cognitio in Deo non est, quatenus ideam affectionis humani corporis habet, sive idea affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit; q. e. d.

Propos. XXVI. Mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis.

Demonstr. Si a corpore aliquo externo corpus humanum nullo modo affectum est; ergo (per prop. 7. huius) nec idea corporis humani, hoc est (per prop. 13. huius) nec mens humana idea existentiae illius corporis ullo etiam modo affecta est, sive existentiam illius corporis externi ullo modo percipit. At quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus (per prop. 16. huius cum coroll. eiusdem) corpus externum percipit; q. e. d.

Coroll. Quatenus mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam eius cognitionem non habet.

Demonstr. Quum mens humana per ideas affectionum sui corporis corpora externa contemplatur, eandem tum imaginari dicimus (vide schol. prop. 17. huius); nec mens alia ratione (per prop. praeced.) corpora externa ut actu existentia imaginari potest. Atque adeo (per prop. 25. huius) quatenus mens corpora externa imaginatur, eorum adaequatam cognitionem non habet; q. e. d.

Propos. XXVII. Idea cuiuscumque affectionis corporis humani adaequatam ipsius humani corporis cognitionem non involvit.

Demonstr. Quaelibet idea cuiuscumque affectionis humani corporis eatenus naturam corporis humani involvit, quatenus ipsum humanum corpus certo quodam modo affici consideratur (vide prop. 16. huius). At quatenus corpus humanum individuum est, quod multis aliis modis affici potest, eius idea etc. Vid. demonstr. prop. 25. huius.

Propos. XXVIII. Ideae affectionum corporis humani, quatenus ad humanam mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae.

Demonstr. Ideae enim affectionum corporis humani tam corporum externorum, quam ipsius humani corporis naturam involvunt (per prop. 16. huius); nec tantum corporis humani, sed eius etiam partium naturam involvere debent. Affectiones namque modi sunt (per post. 3.), quibus partes corporis humani, et consequenter totum corpus afficitur. At (per prop. 24. et 25. huius) corporum externorum adaequata cognitio, ut et partium corpus humanum componentium, in Deo non est, quatenus humana mente, sed quatenus aliis ideis affectus consideratur. Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est (ut per se notum) ideae confusae; q. e. d.

Schol. Idea, quae naturam mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse in se sola considerata clara et distincta; ut etiam idea mentis humanae et ideae idearum affectionum corporis humani, quatenus ad solam mentem referuntur, quod unusquisque facile videre potest.

Propos. XXIX. Idea ideae cuiuscumque affectionis corporis humani adaequatam humanae mentis cognitionem non involvit.

Demonstr. Idea enim affectionis corporis humani (per prop. 27. huius) adaequatam ipsius corporis cognitionem non involvit, sive eius naturam adaequate non exprimit, hoc est (per prop. 13. huius) cum natura mentis non convenit adaequate. Adeoque (per ax. 6. part. 1.) huius ideae idea adaequate humanae mentis naturam non exprimit, sive adaequatam eius cognitionem non involvit; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem. Nam mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit (per prop. 23. huius). Corpus autem suum (per prop. 19. huius) non percipit, nisi per ipsas affectionum ideas, per quas etiam tantum (per prop. 26. huius) corpora externa percipit. Atque adeo quatenus eas habet, nec sui ipsius (per prop. 29. huius), nec sui corporis (per prop. 27. huius), nec corporum externorum (per prop. 25. huius) habet adaequatam cognitionem; sed tantum (per prop. 28. huius cum eius schol.) mutilatam et confusam; q. e. d.

Schol. Dico expresse, quod mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum. Quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur, ut infra ostendam.

Propos. XXX. Nos de duratione nostri corporis nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

Demonstr. Nostri corporis duratio ab eius essentia non dependet (per ax. 1. huius), nec etiam ab absoluta

Dei natura (per prop. 21. part 1.); sed (per prop. 28. part. 1.) ad existendum et operandum determinatur a talibus causis, quae etiam ab aliis determinatae sunt ad existendum et operandum certa ac determinata ratione, et hae iterum ab aliis, et sic in infinitum. Nostri igitur corporis duratio a communi naturae ordine et rerum constitutione pendet. Qua autem ratione res constitutae sint, eius rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas, et non quatenus tantum humani corporis ideam habet (per coroll. prop. 9. huius). Quare cognitio durationis nostri corporis est in Deo admodum inadaequata, quatenus tantum naturam mentis humanae constituere consideratur, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) haec cognitio est in nostra mente admodum inadaequata; q. e. d.

Propos. XXXI. Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

Demonstr. Unaquaeque enim res singularis, sicuti humanum corpus, ab alia re singulari determinari debet ad existendum et operandum certa ac determinata ratione; et haec iterum ab alia, et sic in infinitum (per prop. 28. part. 1.). Quum autem ex hac communi rerum singularium proprietate in praecedenti propos. demonstraverimus, nos de duratione nostri corporis non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere; ergo hoc idem de rerum singularium duratione erit concludendum, quod scilicet eius non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. Nam de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus (per prop. praeced.), et hoc est id, quod per rerum contingentiam et corruptionis possibilitatem nobis est intelligendum. Vide schol. 1. prop. 33. part. 1. Nam (per prop. 29. part. 1.) praeter hoc nullum datur contingens.

Propos. XXXII. Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.

Demonstr. Omnes enim ideae, quae in Deo sunt. cum suis ideatis omnino conveniunt (per coroll. prop. 7. huius); adeoque (per ax. 6. part. 1.) omnes verae sunt; q. e. d.

Propos. XXXIII. Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.

Demonstr. Si negas, concipe, si fieri potest, modum positivum cogitandi, qui formam erroris sive falsitatis constituat. Hic cogitandi modus non potest esse in Deo (per prop. praeced.); extra Deum autem etiam nec esse nec concipi potest (per prop. 15. part 1.). Atque adeo nihil potest dari positivum in ideis, propter quod falsae dicuntur; q. e. d.

Propos. XXXIV. Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est.

Demonstr. Quum dicimus, dari in nobis ideam adaequatam et perfectam, nihil aliud dicimus (per coroll. prop. 11. huius) quam quod in Deo, quatenus nostrae mentis essentiam constituit, detur idea adaequata et perfecta, et consequenter (per prop. 32. huius) nihil aliud dicimus, quam quod talis idea sit vera; q. e. d.

Propos. XXXV. Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt.

Demonstr. Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam constituat (per prop. 33. huius). At falsitas in absoluta privatione consistere nequit (mentes enim, non corpora errare nec falli dicuntur), neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt ignorare et errare. Quare in cognitionis privatione, quam rerum inadaequata cognitio sive ideae inadaequatae et confusae involvunt, consistit; q. e. d.

Schol. In scholio prop. 17. huius partis explicui, qua ratione error in cognitionis privatione consistit. Sed ad uberiorem huius rei explicationem exemplum dabo. Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat

corpus, ignorant omnes; qui aliud iactant, animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent. Sic quum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram eius distantiam et huius imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus, eundem ultra 600 terrae diametros a nobis distare, ipsum nihilo minus prope adesse imaginabimur; non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram eius distantiam ignoramus, sed propterea, quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur.

Propos. XXXVI. Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae.

Demonstr. Ideae omnes in Deo sunt (per prop. 15. part. 1.) et quatenus ad Deum referuntur, sunt verae (per prop. 32. huius) et (per coroll. prop. 7. huius) adaequatae; adeoque nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicuius mentem referuntur. Quae de re vide prop. 24. et 28. huius. Adeoque omnes tam adaequatae, quam inadaequatae eadem necessitate (per coroll. prop. 6. huius) consequuntur; q. e. d.

Propos. XXXVII. d quod omnibus commune (de his vide supra lemma 2.), quodque aeque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.

Demonstr. Si negas, concipe, si fieri potest, id essentiam alicuius rei singularis constituere, nempe essentiam B. Ergo (per defin. 2. huus) id sine B non poterit esse, neque concipi. Atqui hoc est contra hypothesin. Ergo id ad essentiam B. non pertinet, nec alterius rei singularis essentiam constituit; q. e. d.

Propos. XXXVIII. Illa quae omnibus communia, quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate.

Demonstr. Sit A aliquid, quod omnibus corporibus commune, quodque aeque in parte cuiuscumque corporis ac in toto est. Dico A non posse concipi nisi adaequate. Nam eius idea (per coroll. prop. 7. huius) erit necessario in Deo adaequata, tam quatenus ideam corporis humani, quam quatenus ideas habet eiusdem affectionum, quae (per prop. 16. 25. et 27. huius) tam corporis humani, quam corporum externorum naturam ex parte involvunt, hoc est (per prop. 12. et 13. huius) haec idea erit necessario in Deo adaequata, quatenus mentem humanam constituit, sive quatenus ideas habet, quae in mente humana sunt. Mens igitur (per coroll. prop. 11. huius) A necessario adaequate percipit, idque tam quatenus se, quam quatenus suum, vel quodcumque externum corpus percipit; nec A alio modo potest concipi; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, dari quasdam ideas sive notiones omnibus hominibus communes. Nam (per lemma 2.) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (per prop. praeced.) ab omnibus debent adaequate sive clare et distincte percipi.

Propos. XXXIX. Id quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, quodque in cuiuscumque horum parte aeque ac in toto commune est et proprium, eius etiam idea erit in mente adaequata.

Demonstr. Sit A id quod corpori humano et quibusdam corporibus externis commune est et proprium, quodque aeque in humano corpore ac in iisdem corporibus externis, et quod denique aeque in cuiuscumque corporis externi parte ac in toto est. Ipsius A dabitur in Deo idea adaequata (per coroll. prop. 7. huius), tam quatenus ideam corporis humani, quam quatenus positorum corporum externorum ideas habet. Ponatur iam humanum corpus a corpore externo affici per id quod cum eo habet commune, hoc est, ab A. Huius affectionis idea proprietatem A involvet (per prop. 16. huius); atque adeo (per idem coroll. prop. 7. huius) idea huius affectionis, quatenus proprietatem A involvit, erit in Deo adaequata, quatenus idea corporis humani affectus est, hoc est (per prop. 13. huius), quatenus mentis humanae naturam constituit. Adeo-

que (per coroll. prop. 11. huius) haec idea est etiam in mente humana adaequata; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo eius corpus plura habet cum aliis corporibus communia.

Propos. XL. Quaecumque ideae in mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae.

Demonstr. Patet. Nam quum dicimus, in mente humana ideam sequi ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, nihil aliud dicimus (per coroll. prop. 11. huius) quam quod in ipso divino intellectu detur idea, cuius Deus est causa, non quatenus infinitus est, nec quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus est; sed quatenus tantum humanae mentis essentiam constituit.

Schol. I. His causam nationum, quae communes vocantur quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui. Sed aliae quorundam axiomatum sive notionum causae dantur, quas hac nostra methodo explicare e re foret. Ex iis namque constaret, quaenam notiones prae reliquis utiliores, quaenam vero vix ullius usus essent; deinde quaenam communes, et quaenam iis tantum, qui praeiudiciis non laborant, clarae et distinctae; et quaenam denique male fundatae sint. Praeterea constaret, unde notiones illae, quas secundas vocant, et consequenter axiomata, quae in iisdem fundantur, suam duxerunt originem, et alia quae circa haec aliquando meditatus sum. Sed quoniam haec alii dicavi tractactui, et etiam ne propter nimiam huius rei prolixitatem fastidium crearem, hac re hic supersedere decrevi. Attamen ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini transcendentales dicti suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid. Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (quid imago sit explicui in schol. prop. 17. huius) in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. Quum hoc ita se habeat, patet ex coroll. prop. 17. et prop. 18. huius, quod mens humana

tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari. At ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei etc. Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aeque vigeant, et ex aliis causis his analogis, quas hic explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus, scopum unam tantum sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas. Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas universales vocant, ut homo, equus, canis etc. Videlicet quia in corpore humano tot imagines, ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias (videlicet uniuscuiusque colorem, magnitudinem etc.) eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus, maxime scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit, atque hoc nomine hominis exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit. Sed notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari; sed apud unumquemque variare pro ratione rei, a qua corpus affectum saepius fuit, quamque facilius mens imaginatur vel recordatur. Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligunt animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, hominem esse animal risibile, animal bipes, sine plumis, animal rationale; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est, quod inter philosophos, qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae.

Schol. II. Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere et notiones universales formare 1. ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis (vide coroll. prop. 29. huius): et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi. 2. Ex signis, ex. gr. ex

eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur. Vide schol. prop. 18. huius. Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo. 3. Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus. Vide coroll. prop. 38. et 39. cum eius coroll. et prop. 40. huius. Atque hunc rationem et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Haec omnia unius rei exemplo explicabo. Dantur ex. gr. tres numeri ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere et productum per primum dividere; quia scilicet ea, quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt, vel ex vi demonstrationis prop. 19. libr. 7. Euclidis, nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex gr. datis numeris 1. 2. 3. nemo non videt, quartum numerum proportionalem esse 6, atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus.

Propos. XLI. Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera.

Demonstr. Ad primi generis cognitionem illas omnes ideas diximus in praeced. schol. pertinere, quae sunt inadaequatae et confusae; atque adeo (per prop. 35. huius) haec cognitio unica est falsitatis causa. Deinde ad cognitionem secundi et tertii illas pertinere diximus, quae sunt adaequatae; adeoque (per prop. 34. huius) est necessario vera; q. e. d.

Propos. XLII. Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere.

Demonstr. Haec propositio per se patet. Qui enim inter verum et falsum scit distinguere, debet adaequatam veri et falsi habere ideam, hoc est (per schol. 2. prop. 40. huius) verum et falsum secundo aut tertio cognitionis genere cognoscere.

Propos. XLIII. Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare.

Demonstr. Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, est adaequata (per coroll. prop. 11. huius). Ponamus itaque, dari in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, ideam adaequatam A. Huius ideae debet necessario dari etiam in Deo idea, quae ad Deum eodem modo refertur, ac idea A (per prop. 20. huius, cuius demonstratio universalis est). At idea A ad Deum referri supponitur, quatenus per naturam mentis humanae explicatur; ergo etiam idea ideae A ad Deum eodem modo debet referri, hoc est (per idem coroll. prop. 11. huius) haec adaequata idea ideae A erit in ipsa mente, quae ideam adaequatam A habet; adeoque qui adaequatam habet ideam, sive (per prop. 34. huius) qui vere rem cognoscit, debet simul suae cognitionis adaequatam habere ideam, sive veram cognitionem, hoc est (ut per se manifestum) debet simul esse certus; q. e. d.

Schol. In scholio propos. 21. huius partis explicui, quid sit ideae. Sed notandum, praecedentem propositionem per se satis esse manifestam. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere. Veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere. Et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Atque his me ad has quaestiones respondisse puto; nempe si idea vera, quatenus tantum di-

citur cum suo ideato convenire, a falsa distinguitur, nihil ergo realitatis aut perfectionis idea vera habet prae falsa (quandoquidem per solam denominationem extrinsecam distinguuntur), et consequenter neque etiam homo, qui veras, prae illo, qui falsas tantum ideas habet. Deinde unde fit, ut homines falsas habeant ideas? Et denique, unde aliquis certo scire potest, se ideas habere, quae cum suis ideatis conveniant? Ad has, inquam, quaestiones me iam respondisse puto. Nam quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet, constat ex propositione 35. huius, illam ad hanc sese habere, ut ens ad non ens: falsitatis autem causas a propositione 19. usque ad 35. cum eius scholio clarissime ostendi. Ex quibus etiam apparet, quid homini, qui veras habet ideas, et homini, qui non nisi falsas habet, intersit. Quod denique ultimum attinet; nempe, undenam homo scire potest se habere ideam, quae cum suo ideato conveniat, id modo satis superque ostendi ex hoc solo oriri, quod ideam habet, quae cum suo ideato convenit, sive quod veritas sui sit norma. His adde, quod mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus (per coroll. prop. 11. huius); adeoque tam necesse est, ut mentis clarae et distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae.

Propos. XLIV. De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari.

Demonstr. De natura rationis est res vere percipere (per prop. 41. huius), nempe (per ax. 6. part. 1.) ut in se sunt, hoc est (per prop. 29. part. 1.) non ut contingentes, sed ut necessarias; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplemur.

Schol. Qua autem ratione hoc fiat, paucis explicabo. Ostendimus supra (prop. 17. huius cum eius coroll.) mentem, quamvis res non existant, eas tamen semper ut sibi praesentes imaginari, nisi causae occurrant, quae earum praesentem existentiam secludant. Deinde (prop. 18 huius) ostendimus, quod, si corpus humanum semel a duobus corporibus externis simul affectum fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur, hoc est, ambo ut sibi praesentia contemplabitur,

nisi causae occurant, quae eorum praesentem existentiam secludant. Praeterea nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe ex eo, quod corpora alia aliis tardius vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur. Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum et vespertina Simeonem, atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex propos. 18. huius partis patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem coeli, quam die praecedenti viderit, partem percurrentem sive diem integrum, et simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum et cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli et Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur; et contra, si hora vespertina Simeonem videat, Paulum et Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito imaginando; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si aliquando contingat, ut alia quadam vespera loco Simeonis Iacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino iam Simeonem, iam Iacobum, non vero ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque eius imaginatio, et cum futuro tempore vespertino iam hunc, iam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certo; sed utrumque contingenter futurum contemplabitur. Atque haec imaginationis fluctuatio eadem erit, si imaginatio rerum sit, quas eodem modo cum relatione ad tempus praeteritum vel praesens contemplamur, et consequenter res tam ad tempus praesens, quam ad praeteritum vel futurum relatas ut contingentes imaginabimur.

Coroll. II. De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere.

Demonstr. De natura enim rationis est res ut necessarias et non ut contingentes contemplari (per prop. praeced.). Hanc autem rerum necessitatem (per prop. 41. huius) vere, hoc est (per ax. 6. part. 1.) ut in se est, percipit. Sed (per prop. 16. part. 1.) haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas. Ergo de natura rationis est res sub hac aeternitatis specie contemplari. Adde, quod fundamenta rationis notiones sint (per prop. 38. huius) quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque (per prop. 37. huius) nullius rei sin-

gularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi; q. e. d.

Propos. XLV. Unaquaeque cuiuscumque corporis, vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit.

Demonstr. Idea rei singularis actu existentis ipsius rei tam essentiam, quam existentiam necessario involvit (per coroll. prop. 8. huius). At res singulares (per prop. 15. part. 1.) non possunt sine Deo concipi; sed quia (per prop. 6. huius) Deum pro causa habent, quatenus sub attributo consideratur, cuius res ipsae modi sunt; debent necessario earum ideae (per ax. 4. part. 1.) ipsarum attributi conceptum, hoc est (per defin. 6. part. 1.) Dei aeternam et infinitam essentiam involvere; q. e. d.

Schol. Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est, existentiam, quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur. Vide prop. 16. part. 1. Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide coroll. prop. 24. part. 1.

Propos. XLVI. Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta.

Demonstr. Demonstratio praecedentis propositionis universalis est, et sive res ut pars, sive ut totum consideretur, eius idea sive totius sit, sive partis (per prop. praeced.), Dei aeternam et infinitam essentiam involvet. Quare id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune et aeque in parte, ac in toto est, adeoque (per prop. 38. huius) erit haec cognitio adaequata; q. e. d.

From the F

Propos. XLVII. Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

Demonstr. Mens humana ideas habet (per prop. 22. huius), ex quibus (per prop. 23. huius) se suumque corpus (per prop. 19. huius) et (per coroll. prop. 16. et per prop. 17. huius) corpora externa ut actu existentia percipit; adeoque (per prop. 45. et 46. huius) cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei habet adaequatam; q. e. d.

Schol. Hinc videmus, Dei infinitam essentiam eiusque aeternitatem omnibus esse notam. Quum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus in scholio 2. propos. 40. huius partis, et de cuius praestantia et utilitate in quinta parte erit nobis dicendi locus. Quod autem homines non aeque claram Dei, ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quod Deum imaginari nequeant ut corpora, et quod nomen Deus iunxerunt imaginibus rerum, quas videre solent, quod homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus externis afficiuntur. Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Quum enim aliquis ait, lineas, quae ex centro circuli ad eiusdem circumferentiam ducuntur, esse inaequales, ille sane aliud tum saltem per circulum intelligit, quam mathematici. Sic quum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent. Quare si ipsorum mentem spectes, non errant sane; videntur tamen errare, quia ipsos in mente putamus habere numeros, qui in charta sunt. Si hoc non esset, nihil eosdem errare crederemus; ut non credidi quendam errare, quem nuper audivi clamantem, suum atrium volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta nihil videbatur. Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant, ita ut, quos in alio errores et absurda esse putant, non sint.

Propos. XLVIII. In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia

determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.

Demonstr. Mens certus et determinatus modus cogitandi est (per prop. 11. huius), adeoque (per coroll. 2. prop. 17. part. 1.) suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi et nolendi habere non potest; sed ad hoc vel illud volendum (per prop. 28. part. 1.) determinari debet a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia etc.; q. e. d.

Schol. Eodem hoc modo demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia, quae ex particularibus formare solemus; adeo ut intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam, vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant, ac lapideitas ad hunc et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum et Paulum. Causam autem, cur homines se liberos esse putent, explicuimus in appendice partis primae. Verum antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur. At postquam demonstravimus, has facultates notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum iam est, an ipsae volitiones aliquid sint praeter ipsas rerum ideas. Inquirendum, inquam, est, an in mente alia affirmatio et negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, qua de re vide sequentem propositionem, ut et definitionem 3. huius, ne cogitatio in picturas indicat. Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo.

Propos. XLIX. **In mente nulla datur volitio sive affirmatio et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit.**

Demonstr. In mente (per prop. praeced.) nulla datur absoluta facultas volendi et nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec et illa affirmatio, et haec et illa

negatio. Concipiamus itaque singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. Haec affirmatio conceptum sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine idea trianguli non potest concipi. Idem enim est, si dicam, quod A conceptum B debeat involvere, ac quod A sine B non possit concipi. Deinde haec affirmatio (per ax. 3. huius) non potest etiam sine idea trianguli esse. Haec ergo affirmatio sine idea trianguli nec esse nec concipi potest. Porro haec trianguli idea, hanc eandem affirmationem involvere debet, nempe quod tres eius anguli aequentur duobus rectis. Quare et vice versa haec trianguli idea sine hac affirmatione nec esse nec concipi potest; adeoque (per defin. 2. huius) haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet, nec aliud praeter ipsam est. Et quod de hac volitione diximus (quandoquidem eam ad libitum sumpsimus), dicendum etiam est de quacumque volitione, nempe quod praeter ideam nihil sit; q. e. d.

Coroll. Voluntas et intellectus unum et idem sunt.

Demonstr. Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt (per prop. 48. huius et eiusdem schol.). At singularis volitio et idea (per prop. praeced.) unum et idem sunt. Ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt; q. e. d.

Schol. His causam, quae communiter erroris esse statuitur, sustulimus. Supra autem ostendimus, falsitatem in sola privatione, quam ideae mutilatae et confusae involvunt, consistere. Quare idea falsa, quatenus falsa est, certitudinem non involvit. Quum itaque dicimus, hominem in falsis acquiescere, nec de iis dubitare, non ideo ipsum certum esse, sed tantum non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit, quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur. Qua de re vide scholium propos. 44. huius partis. Quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus. Nam per certitudinem quid positivum intelligimus (vide prop. 43. huius cum eiusdem schol.), non vero dubitationis privationem. At per certitudinis privationem falsitatem intelligimus. Sed ad uberiorem explicationem praecedentis propositionis quaedam monenda supersunt. Superest deinde, ut ad obiectiones, quae in nostram hanc doctrinam obiici possunt, respondeam. Et denique, ut omnem amoveam scrupulum, operae pretium esse duxi,

huius doctrinae quasdam utilitates indicare. Quasdam, inquam; nam praecipuae ex iis, quae in quinta parte dicemus, melius intelligentur.

Incipio igitur a primo, lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter ideas et verba, quibus res significamus. Nam quia haec tria, imagines scilicet, verba et ideae, a multis vel plane confunduntur, vel non satis accurate, vel denique non satis caute distinguuntur, ideo hanc de voluntate doctrinam scitu prorsus necessariam tam ad speculationem, quam ad vitam sapienter instituendam plane ignorarunt. Quippe qui putant ideas consistere in imaginibus, quae in nobis ex corporum occursu formantur, sibi persuadent, ideas illas rerum, quarum similem nullam imaginem formare possumus, non esse ideas, sed tantum figmenta, quae ex libero voluntatis arbitrio fingimus; ideas igitur veluti picturas in tabula mutas aspiciunt, et hoc praeiudicio praeoccupati non vident, ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere. Deinde qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant. Haec autem praeiudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis conceptum minime involvit; atque adeo clare intelliget, ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicuius imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt.

Atque haec pauca de his monuisse sufficiat. Quare ad praedictas obiectiones transeo. Harum prima est, quod constare putant, voluntatem latius se extendere, quam intellectum; atque adeo ab eodem diversam esse. Ratio autem, cur putant, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, est, quia se experiri aiunt, se non maiore assentiendi sive affirmandi et negandi facultate indigere ad infinitis aliis rebus, quas non percipimus, assentiendum, quam iam habemus; at quidem maiori facultate intelligendi. Distinguitur ergo voluntas ab intellectu, quod finitus hic sit, illa autem infinita. Secundo nobis obiici potest, quod experientia nihil clarius videatur docere, quam quod no-

strum iudicium possumus suspendere, ne rebus, quas percipimus, assentiamur; quod hinc etiam confirmatur, quod nemo dicitur decipi, quatenus aliquid percipit, sed tantum quatenus assentitur aut dissentit. Ex. gr. qui equum alatum fingit, non ideo concedit dari equum alatum, hoc est, non ideo decipitur, nisi simul concedat, dari equum alatum. Nihil igitur clarius videtur docere experientia, quam quod voluntas sive facultas assentiendi libera sit et a facultate intelligendi diversa. Tertio obiici potest, quod una affirmatio non plus realitatis videtur continere, quam alia, hoc est, non maiore potentia indigere videmur ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad aliquid, quod falsum est, verum esse affirmandum. At unam ideam plus realitatis sive perfectionis, quam aliam habere percipimus; quantum enim obiecta alia aliis praestantiora, tantum etiam eorum ideae aliae aliis perfectiores sunt; ex quibus etiam constare videtur differentia inter voluntatem et intellectum. Quarto obiici potest: si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina? Famene et siti peribit? Quod si concedam, viderer asinam vel hominis statuam, non hominem concipere; si autem negem, ergo se ipsum determinabit, et consequenter eundi facultatem et faciendi quicquid velit habet. Praeterhaec alia forsan possunt obiici; sed quia inculcare non teneor, quid unusquisque somniare potest, ad has obiectiones tantum respondere curabo, idque quam potero breviter. Et quidem ad primam dico, mec oncedere, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, si per intellectum claras tantummodo et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere, quam perceptiones sive concipiendi facultatem. Nec sane video, cur facultas volendi potius dicenda est infinita, quam sentiendi facultas; sicut enim infinita (unum tamen post aliud; nam infinita simul affirmare non possumus) eadem volendi facultate possumus affirmare, sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud) eadem sentiendi facultate possumus sentire sive percipere. Quod si dicant, infinita dari, quae percipere non possumus, regero, nos ea ipsa nulla cogitatione, et consequenter nulla volendi facultate posse assequi. At dicunt, si Deus vellet efficere, ut ea etiam perciperemus, maiorem quidem facultatem percipiendi deberet nobis dare, sed non maiorem, quam dedit, volendi facultatem; quod idem est, ac si dicerent, quod si Deus velit efficere, ut infinita alia

entia intelligeremus, necesse quidem esset, ut nobis daret maiorem intellectum; sed non universaliorem entis ideam, quam dedit, ad eadem infinita entia amplectendum. Ostendimus enim voluntatem ens esse universale sive ideam, qua omnes singulares volitiones, hoc est, id quod iis omnibus commune est, explicamus. Quum itaque hanc omnium volitionum communem sive universalem ideam facultatem esse credant, minime mirum, si hanc facultatem ultra limites intellectus in infinitum se extendere dicant. Universale enim aeque de uno, ac de pluribus ac de infinitis individuis dicitur. Ad secundam obiectionem respondeo negando, nos liberam habere potestatem iudicium suspendendi. Nam quum dicimus, aliquem iudicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt, se rem non adaequate percipere. Est igitur iudicii suspensio revera perceptio, et non libera voluntas. Quod ut clare intelligatur, concipiamus puerum equum imaginantem, nec aliud quicquam percipientem. Quandoquidem haec imaginatio equi existentiam involvit, (per coroll. prop. 17. huius) nec puer quicquam percipit, quod equi existentiam tollat (ille necessario equum ut praesentem contemplabitur), nec de eius existentia poterit dubitare, quamvis de eadem non sit certus. Atque hoc quotidie in somnis experimur, nec credo aliquem esse qui putet, se, dum somniat, liberam habere potestatem suspendendi de iis, quae somniat, iudicium, efficiendique, ut ea, quae se videre somniat, non somniet; et nihilo minus contingit, ut etiam in somnis iudicium suspendamus, nempe quum somniamus, nos somniare. Porro concedo neminem decipi, quatenus percipit, hoc est, mentis imaginationes in se consideratas nihil erroris involvere concedo (vide schol. prop. 17. huius); sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare? Si enim mens praeter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi praesentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de eiusdem existentia, nec ullam dissentiendi facultatem, nisi imaginatio equi alati iuncta sit ideae, quae existentiam eiusdem equi tollit, vel quod percipit, ideam equi alati, quam habet, esse inadaequatam, atque tum vel eiusdem equi existentiam necessario negabit, vel de eadem necessario dubitabit. Atque his puto me ad tertiam etiam obiectionem respondisse, nempe quod voluntas universale quid sit, quod de omnibus ideis praedicatur,

quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem, cuius propterea adaequata essentia, quatenus sic abstracte concipitur, debet esse in unaquaque idea, et hac ratione tantum in omnibus eadem; sed non quatenus consideratur essentiam ideae constituere; nam eatenus singulares affirmationes aeque inter se differunt, ac ipsae ideae. Ex. gr. affirmatio, quam idea circuli ab illa, quam idea trianguli involvit, aeque differt, ac idea circuli ab idea trianguli. Deinde absolute nego, nos aequali cogitandi potentia indigere ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad affirmandum verum esse id, quod falsum est. Nam hae duae affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem, ut ens ad non-ens; nihil enim in ideis positivum est, quod falsitatis formam constituit. Vide prop. 35. huius cum eius schol. et schol. prop. 47. huius. Quare hic apprime venit notandum, quam facile decipimur, quando universalia cum singularibus et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus. Quod denique ad q u a r t a m obiectionem attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit, quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus, quam homo sit aestimandus, dico, me nescire, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani etc.

Superest tandem indicare, quantum huius doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertemus. Nempe I. quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quietum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor et pietas suadent. Unde clare intelligimus, quantum illi a vera virtutis aestimatione aberrant, qui pro virtute et optimis actionibus, tanquam pro summa servitute, summis praemiis a Deo decorari exspectant, quasi ipsa virtus Deique servitus non esset ipsa felicitas et summa libertas. II. Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est, circa res, quae ex nostra natura non sequuntur,

nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo exspectare et ferre: nimirum quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres eius anguli sunt aequales duobus rectis. III. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus et proximo in auxilium; non ex muliebri misericordia, partialitate, neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus et res postulat, ut in tertia parte ostendam. IV. Denique confert etiam haec doctrina non parum ad communem societatem, quatenus docet, qua ratione cives gubernandi sint et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea quae optima sunt agant. Atque his, quae in hoc scholio agere constitueram, absolvi et eo finem huic nostrae secundae parti impono; in qua puto me naturam mentis humanae eiusque proprietates satis prolixe, et quantum rei difficultas fert, clare explicuisse, atque talia tradidisse, ex quibus multa praeclara, maxime utilia et cognitu necessaria concludi possunt, ut partim ex sequentibus constabit.

Ethices

Pars tertia.

De origine et natura affectuum.

Praefatio.

Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere: imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare, quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quam a se ipso determinari credunt. Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed nescio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; et qui humanae mentis impotentiam eloquentius vel argutius carpere novit, veluti divinus habetur. Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint et plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit. Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam crediderit, mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua mens in affectus absolutum habere possit imperium; sed, mea quidem sen-

tentia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo. Nam ad illos revertere volo, qui hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt, quam intelligere. His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia et ineptias more geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda et horrenda esse clamitant. Sed mea haec est ratio. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una, eademque eius virtus, et agendi potentia, hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas, ac proprietates cuiuscumque alterius rei, cuius sola contemplatione delectamur. De affectuum itaque natura et viribus, ac mentis in eosdem potentia eadem methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.

Definitiones.

I. Causam adaequatam appello eam, cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem seu partialem illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit.

II. Nos tum agere dico, quum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa, hoc est (per defin. praeced.) quum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, quum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos non nisi partialis sumus causa.

III. Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas.

Explic. Si itaque alicuius harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo; alias passionem.

Postulata.

I. Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur, et etiam aliis, qui eiusdem agendi potentiam nec maiorem nec minorem reddunt.

Hoc postulatum seu axioma nititur postulato 1. et lemmat. 5. et 7. quae vide post prop. 13. part. 2.

II. Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilo minus retinere obiectorum impressiones seu vestigia (de quibus vide post. 5. part. 2.), et consequenter easdem rerum imagines; quarum defin. vide schol. prop. 17. part. 2.

Propositiones.

Propos. I. Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.

Demonstr. Cuiuscumque humanae mentis ideae aliae adaequatae sunt, aliae autem mutilatae et confusae (per schol. prop. 40. part. 2.). Ideae autem, quae in alicuius mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus eiusdem mentis essentiam constituit (per coroll. prop. 11. part. 2.), et quae deinde inadaequatae sunt in mente, sunt etiam in Deo (per idem coroll.) adaequatae, non quatenus eiusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet. Deinde ex data quacumque idea aliquis effectus sequi necessario debet (per prop. 36. part. 1.), cuius effectus Deus causa est adaequata (vid. defin. 1. huius), non quatenus infinitus est, sed quatenus data illa idea affectus consideratur (vid. prop. 9. part. 2.). At eius effectus, cuius Deus est causa, quatenus affectus est idea, quae in alicuius mente est adaequata, illa eadem mens est causa adaequata (per

coroll. prop. 11. part. 2.). Ergo mens nostra (per defin. 2. huius) quatenus ideas habet adaequatas, quaedam necessario agit; quod erat primum. Deinde quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum eiusdem hominis mente in se habet, eius (per idem coroll. prop. 11. part. 2.) illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis. Ac proinde (per defin. 2. huius) mens quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur; quod erat secundum. Ergo mens nostra etc.; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas.

Propos. II. Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.

Demonstr. Omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans et non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent (per prop. 6. part. 2.). Id ergo, quod mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est, et non extensionis, hoc est (per defin. 1. part. 2.) non est corpus; quod erat primum. Corporis deinde motus et quies ab alio oriri debet corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et absolute, quicquid in corpore oritur, id a Deo oriri debuit, quatenus aliquo extensionis modo et non quatenus aliquo cogitandi modo affectus consideratur (per eand. prop. 6. part. 2.), hoc est, a mente, quae (per prop. 11. part. 2.) modus cogitandi est, oriri non potest; quod erat secundum. Ergo nec corpus mentem etc.; q. e. d.

Schol. Haec clarius intelliguntur ex iis, quae in scholio propositionis 7. partis 2. dicta sunt, quod scilicet mens et corpus una eademque res sit, quae iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis. Quod etiam patet ex modo, quo propositionem 12. partis 2. de-

monstravimus. At quamvis haec ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit, vix tamen credo, nisi rem experientia comprobavero, homines induci posse ad haec aequo animo perpendendum; adeo firmiter persuasi sunt, corpus ex solo mentis nutu iam moveri, iam quiescere, plurimaque agere, quae a sola mentis voluntate et excogitandi arte pendent. Etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi à mente determinetur. Nam nemo hucusque corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes eius functiones potuerit explicare, ut iam taceam, quod in brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longe superant, et quod somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non auderent; quod satis ostendit, ipsum corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius mens admiratur. Deinde nemo scit, qua ratione quibusve mediis mens moveat corpus, neque quot motus gradus possit corpori tribuere, quantaque cum celeritate idem movere queat. Unde sequitur, quum homines dicunt, hanc vel illam actionem corporis oriri a mente, quae imperium in corpus habet, eos nescire, quid dicant, nec aliud agere, quam speciosis verbis fateri, se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare. At dicent, sive sciant sive nesciant, quibus mediis mens moveat corpus, se tamen experiri, quod, nisi mens humana apta esset ad excogitandum, corpus iners esset; deinde se experiri, in sola mentis potestate esse, tam loqui quam tacere, et alia multa, quae proinde a mentis decreto pendere credunt. Sed quod ad primum attinet, ipsos rogo, num experientia non etiam doceat, quod si contra corpus iners sit, mens simul ad cogitandum sit inepta. Nam quum corpus somno quiescit, mens simul cum ipso sopita manet, nec potestatem habet, veluti quum vigilat, excogitandi. Deinde omnes expertos esse credo, mentem non semper aeque aptam esse ad cogitandum de eodem subiecto; sed prout corpus aptius est, ut in eo huius vel illius obiecti imago excitetur, ita mentem aptiorem esse ad hoc vel illud obiectum contemplandum. At dicent ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse, ut causae aedificiorum, picturarum rerumque huiusmodi, quae sola humana arte fiunt, possint de-

duci, nec corpus humanum, nisi a mente determinaretur duceretur que, pote esset ad templum aliquod aedificandum. Verum ego iam ostendi, ipsos nescire, quid corpus possit, quidve ex sola ipsius naturae contemplatione possit deduci, ipsosque plurima experiri ex solis naturae legibus fieri, quae nunquam credidissent posse fieri, nisi ex mentis directione, ut sunt ea, quae somnambuli in somnis agunt, quaeque ipsi, dum vigilant, admirantur. Addo hic ipsam corporis humani fabricam, quae artificio longissime superat omnes, quae humana arte fabricatae sunt, ut iam taceam, quod supra ostenderim, ex natura sub quovis attributo considerata infinita sequi. Quod porro ad secundum attinet, sane longe felicius sese res humanae haberent, si aeque in hominis potestate esset tam tacere, quam loqui. At experientia satis superque docet, homines nihil minus in potestate habere, quam linguam, nec minus posse, quam appetitus moderari suos. Unde factum, ut plerique credant, nos ea tantum libere agere, quae leviter petimus, quia earum rerum appetitus facile contrahi potest memoria alterius rei, cuius frequenter recordamur; sed illa minime, quae magno cum affectu petimus et qui alterius rei memoria sedari nequit. Verumenimvero nisi experti essent, nos plura agere, quorum postea poenitet, nosque saepe, quando scil. contrariis affectibus conflictamur, meliora videre et deteriora sequi, nihil impediret, quo minus crederent, nos omnia libere agere. Sic infans se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle et timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse. Sic delirans, garrula, puer et huius farinae plurimi ex libero mentis decreto credunt loqui, quum tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant, ita ut ipsa experientia non minus clare, quam ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii et causarum, a quibus determinantur, ignari; et praeterea quod mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione. Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur, et qui praeterea contrariis affectibus conflictantur, quid velint, nesciunt; qui autem nullo, facili momento huc atque illuc pelluntur. Quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum, quam appetitum et corporis determinationem simul esse natura,

vel potius unam eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub extensionis attributo consideratur et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex iam dicendis patebit. Nam aliud est, quod hic apprime notari vellem, nempe quod nos nihil ex mentis decreto agere possumus, nisi eius recordemur. Ex. gr. non possumus verbum loqui, nisi eiusdem recordemur. Deinde in libera mentis potestate non est, rei alicuius recordari vel eiusdem oblivisci. Quare hoc tantum in mentis potestate esse creditur, quod rem, cuius recordamur, vel tacere vel loqui ex solo mentis decreto possumus. Verum quum nos loqui somniamus, credimus nos ex libero mentis decreto loqui, nec tamen loquimur, vel si loquimur, id ex corporis spontaneo motu fit. Somniamus deinde, nos quaedam homines celare, idque eodem mentis decreto, quo, dum vigilamus, ea quae scimus tacemus. Somniamus denique, nos ex mentis decreto quaedam agere, quae, dum vigilamus, non audemus; atque adeo pervelim scire, an in mente duo decretorum genera dentur, phantasticorum unum et liberorum alterum. Quod si eo usque insanire non libet, necessario concedendum est, hoc mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione sive memoria non distingui, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessario involvit. Vide prop. 49. part. 2. Atque adeo haec mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere vel quicquam agere, oculis apertis somniant.

Propos. III. Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.

Demonstr. Primum, quod mentis essentiam constituit, nihil aliud est, quam idea corporis actu existentis (per prop. 11. et 13. part. 2.), quae (per prop. 15. part. 2.) ex multis aliis componitur, quarum quaedam (per coroll. prop. 38. part. 2.) sunt adaequatae, quaedam autem inadaequatae (per coroll. prop. 29. part. 2.). Quicquid ergo ex mentis natura sequitur et cuius mens causa est proxima,

per quam id debet intelligi, necessario ex idea adaequata vel inadaequata sequi debet. At quatenus mens (per prop. 1. huius) ideas habet inadaequatas, eatenus necessario patitur. Ergo mentis actiones ex solis ideis adaequatis sequuntur, et mens propterea tantum patitur, quia ideas habet inadaequatas; q. e. d.

Schol. Videmus itaque passiones ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi; et hac ratione ostendere possem, passiones eodem modo ad res singulares, ac ad mentem referri, nec alia ratione posse percipi. Sed meum institutum est, de sola mente humana agere.

Propos. IV. Nulla res nisi a causa externa potest destrui.

Demonstr. Haec propositio per se patet. Definitio enim cuiuscumque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere; q. e. d.

Propos. V. Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est, eatenus in eodem subiecto esse nequeunt quatenus una alteram potest destruere.

Demonstr. Si enim inter se convenire vel in eodem subiecto simul esse possent, posset ergo in eodem subiecto aliquid dari, quod ipsum posset destruere, quod (per prop. praeced.) est absurdum. Ergo res etc.; q. e. d.

Propos. VI. Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

Demonstr. Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (per coroll. prop. 25. part. 1.), hoc est (per prop. 34. part. 1.) res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt. Neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod eius existentiam

tollat (per prop. 4. huius); sed contra ei omni, quod eiusdem existentiam potest tollere, opponitur (per prop. praeced.). Adeoque quantum potest et in se est, in suo esse perseverare conatur; q. e. d.

Propos. VII. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

Demonstr. Ex data cuiuscumque rei essentia quaedam necessario sequuntur (per prop. 36. part. 1.), nec res aliud possunt, quam id quod ex determinata earum natura necessario sequitur (per prop. 29. part. 1.). Quare cuiuscumque rei potentia sive conatus, quo ipsa vel sola vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est (per prop. 6. huius) potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam; q. e. d.

Propos. VIII. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.

Demonstr. Si enim tempus limitatum involveret, quod rei durationem determinaret, tum ex sola ipsa potentia, qua res existit, sequeretur, quod res post limitatum illud tempus non posset existere, sed quod deberet destrui. Atqui hoc (per prop. 4. huius) est absurdum. Ergo conatus, quo res existit, nullum tempus definitum involvit, sed contra, quoniam (per eandem prop. 4. huius) si a nulla externa causa destruatur, eadem potentia, qua iam existit, existere perget semper; ergo hic conatus tempus indefinitum involvit; q. e. d.

Propos. IX. Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et huius sui conatus est conscia.

Demonstr. Mentis essentia ex ideis adaequatis et inadaequatis constituitur (ut in prop. 3. huius ostendimus), adeoque (per prop. 7. huius) tam quatenus has, quam quatenus illas habet, in suo esse perseverare conatur; idque

(per prop. 8. huius) indefinita quadam duratione. Quum autem mens (per prop. 23. part. 2.) per ideas affectionum corporis necessario sui sit conscia, est ergo (per prop. 7. huius) mens sui conatus conscia; q. e. d.

Schol. Hic conatus quum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed quum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii; et propterea sic definiri potest, nempe cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

Propos. X. Idea, quae corporis nostri existentiam secludit, in nostra mente dari nequit, sed eidem est contraria.

Demonstr. Quicquid corpus nostrum potest destruere, in eodem dari nequit (per prop. 5. huius.) Adeoque neque eius rei idea potest in Deo dari, quatenus nostri corporis ideam habet (per coroll. prop. 9. part. 2.), hoc est (per prop. 11. et 13. part. 2.) eius rei idea in nostra mente dari nequit; sed contra, quoniam (per prop. 11. et 13. part. 2.) primum, quod mentis essentiam constituit, est idea corporis actu existentis, primum et praecipuum nostrae mentis conatus est (per prop. 7 huius) corporis nostri existentiam affirmare. Atque adeo idea, quae corporis nostri existentiam negat, nostrae menti est contraria etc.; q. e. d.

Propos. XI. Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet, eiusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet.

Demonstr. Haec propositio patet ex propositione 7. partis 2. vel etiam ex propositione 14. partis 2.

Schol. Videmus itaque mentem magnas posse pati mutationes, et iam ad maiorem, iam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passiones nobis explicant affectus laetitiae et tristitiae. Per laetitiam itaque in sequentibus intelligam passionem, qua mens ad maiorem perfectionem transit: per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem. Porro affectum laetitiae ad mentem et corpus simul relatum titillationem vel hilaritatem voco; tristitiae autem dolorem vel melancholiam. Sed notandum, titillationem et dolorem ad hominem referri, quando una eius pars prae reliquis est affecta; hilaritatem autem et melancholiam, quando omnes pariter sunt affectae. Quid deinde cupiditas sit, in scholio propositionis 9. huius partis explicui, et praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium; reliquos ex his tribus oriri in seqq. ostendam. Sed antequam ulterius pergam, lubet hic fusius propositionem 10. huius partis explicare, ut clarius intelligatur, qua ratione idea ideae sit contraria.

In scholio propositionis 17. partis 2. ostendimus, ideam, quae mentis essentiam constituit, corporis existentiam tam diu involvere, quam diu ipsum corpus existit. Deinde ex iis, quae in coroll. prop. 8. part. 2. et in eiusdem schol. ostendimus, sequitur, praesentem nostrae mentis existentiam ab hoc solo pendere, quod sc. mens actualem corporis existentiam involvit. Denique mentis potentiam, qua ipsa res imaginatur earumque recordatur, ab hoc etiam pendere ostendimus (vid. prop. 17. et 18. part. 2. cum eius scholio), quod ipsa actualem corporis existentiam involvit. Ex quibus sequitur, mentis praesentem existentiam eiusque imaginandi potentiam tolli, simulatque mens praesentem corporis existentiam affirmare desinit. At causa, cur mens hanc corporis existentiam affirmare desinit, non potest esse ipsa mens (per prop. 4. huius), nec etiam quod corpus esse desinit. Nam (per prop. 6. part. 2.) causa, cur mens corporis existentiam affirmat, non est, quia corpus existere incepit (quare, per eandem rationem, nec ipsius corporis existentiam affirmare desinit, quia corpus esse desinit); sed (per prop. 8. part. 2.) hoc ab alia idea oritur, quae nostri corporis, et consequenter nostrae mentis praesentem existentiam secludit, quaeque adeo ideae, quae nostrae mentis essentiam constituit, est contraria.



Propos. XII. Mens quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel iuvant.

Demonstr. Quam diu humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicuius externi involvit, tam diu mens humana idem corpus ut praesens contemplabitur (per prop. 17. part. 2.); et consequenter (per prop. 7. part. 2.) quam diu mens humana aliquod externum corpus ut praesens contemplatur, hoc est (per eiusdem prop. schol.) imaginatur, tam diu humanum corpus affectum est modo, qui naturam eiusdem corporis externi involvit. Atque adeo quam diu mens ea imaginatur, quae corporis nostri agendi potentiam augent vel iuvant, tam diu corpus affectum est modis, qui eiusdem agendi potentiam augent vel iuvant (vid. postul. 1. huius); et consequenter (per prop. 11. huius) tam diu mentis cogitandi potentia augetur vel iuvatur. Ac proinde (per prop. 6. vel 9. huius) mens quantum potest, eadem imaginari conatur; q. e. d.

Propos. XIII. Quum mens ea imaginatur, quae corporis agendi potentiam minuunt vel coërcent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt.

Demonstr. Quam diu mens quicquam tale imaginatur, tam diu mentis et corporis potentia minuitur vel coërcetur (ut in praeced. prop. demonstravimus), et nihilo minus id tam diu imaginabitur, donec mens aliud imaginetur, quod huius praesentem existentiam secludat (per prop. 17. part. 2.), hoc est (ut modo ostendimus) mentis et corporis potentia tam diu minuitur vel coërcetur, donec mens aliud imaginetur, quod huius existentiam secludit, quodque adeo mens (per prop. 9. huius) quantum potest, imaginari vel recordari conabitur; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod mens ea imaginari aversatur, quae ipsius et corporis potentiam minuunt vel coërcent.

Schol. Ex his clare intelligimus, quid amor, quidque odium sit. Nempe amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae; et odium nihil aliud, quam tristitia concomitante idea

causae externae. Videmus deinde, quod ille, qui amat, necessario conatur rem, quam amat, praesentem habere et conservare; et contra, qui odit, rem, quam odio habet, amovere et destruere conatur. Sed de his omnibus in seqq. prolixius.

Propos. XIV. Si mens duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero.

Demonstr. Si corpus humanum a duobus corporibus simul affectum semel fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginatur, statim et alterius recordabitur (per prop. 18. part. 2). At mentis imaginationes magis nostri corporis affectus, quam corporum externorum naturam indicant (per coroll. 2. prop. 16. part. 2.). Ergo si corpus et consequenter mens (vid. defin. 3. huius) duobus affectibus semel affecta fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero; q. e. d.

Propos. XV. Res quaecumque potest esse per accidens causa laetitiae, tristitiae vel cupiditatis.

Demonstr. Ponatur mens duobus affectibus simul affici, uno scilicet, qui eius agendi potentiam neque auget neque minuit, et altero, qui eandem vel auget vel minuit (vid. postul. 1. huius). Ex praecedenti propositione patet, quod ubi mens postea illo a sua vera causa, quae (per hypothesin) per se eius cogitandi potentiam nec auget nec minuit, afficietur, statim et hoc altero, qui ipsius cogitandi potentiam auget vel minuit, hoc est (per schol. prop. 11. huius) laetitia vel tristitia afficietur; atque adeo illa res non per se, sed per accidens causa erit laetitiae vel tristitiae. Atque hac eadem via facile ostendi potest, rem illam posse per accidens causam esse cupiditatis; q. e. d.

Coroll. Ex eo solo, quod rem aliquam affectu laetitiae vel tristitiae, cuius ipsa non est causa efficiens contemplati sumus, eandem amare vel odio habere possumus.

Demonstr. Nam ex hoc solo fit (per prop. 14. huius), ut mens hanc rem postea imaginando affectu laetitiae vel tristitiae afficiatur, hoc est (per schol.



prop. 11. huius) ut mentis et corporis potentia augeatur vel minuatur etc.: et consequenter (per prop. 12. huius) ut mens eandem imaginari cupiat vel (per coroll. prop. 13. huius) aversetur, hoc est (per schol. prop. 13. huius) ut eandem amet vel odio habeat; q. e. d.

Schol. Hinc intelligimus, qui fieri potest, ut quaedam amemus vel odio habeamus absque ulla causa nobis cognita; sed tantum ex sympathia (ut aiunt) et antipathia. Atque huc referenda etiam ea obiecta, quae nos laetitia vel tristitia afficiunt ex eo solo, quod aliquid simile habent obiectis, quae nos iisdem affectibus afficere solent, ut in seq. prop. ostendam. Scio equidem auctores, qui primi haec nomina sympathiae et antipathiae introduxerunt, significare iisdem voluisse rerum occultas quasdam qualitates; sed nihilo minus credo nobis licere, per eadem notas vel manifestas etiam qualitates intelligere.

Propos. XVI. Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile obiecto, quod mentem laetitia vel tristitia afficere solet, quamvis id, in quo res obiecto est similis, non sit horum affectuum efficiens causa, eam tamen amabimus vel odio habebimus.

Demonstr. Id quod simile est obiecto, in ipso obiecto (per hypothesin) cum affectu laetitiae vel tristitiae contemplati sumus; atque adeo (per prop. 14. huius) quum mens eius imagine afficietur, statim etiam hoc vel illo afficietur affectu, et consequenter res, quam hoc idem habere percipimus, erit (per prop. 15. huius) per accidens laetitiae vel tristitiae causa. Adeoque (per praec. coroll.) quamvis id, in quo obiecto est similis, non sit horum affectuum causa efficiens, eam tamen amabimus vel odio habebimus; q. e. d.

Propos. XVII. Si res, quae nos tristitiae affectu afficere solet, aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitiae affectu solet afficere, eandem odio habebimus et simul amabimus.

Demonstr. Est enim (per hypothesin) haec res per se tristitiae causa, et (per schol. prop. 13. huius) quatenus

eandem hoc affectu imaginamur, eandem odio habemus; et quatenus praeterea aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitiae affectu afficere solet, aeque magno laetitiae conamine amabimus (per prop. praec.). Atque adeo eandem odio habebimus et simul amabimus; q. e. d.

Schol. Haec mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi vocatur fluctuatio, quae proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem (vid. schol. prop. 44. part. 2.); nec animi fluctuatio et dubitatio inter se differunt, nisi secundum maius et minus. Sed notandum, me in propositione praecedenti has animi fluctuationes ex causis deduxisse, quae per se unius et per accidens alterius affectus sunt causa. Quod ideo feci, quia sic facilius ex praecedentibus deduci poterant; at non, quod negem, animi fluctuationes plerumque oriri ab obiecto, quod utriusque affectus sit efficiens causa. Nam corpus humanum (per postul. 1. part. 2.) ex plurimis diversae naturae individuis componitur, atque adeo (per ax. 1. post lemma 3. quod vide post prop. 13. part. 2.) ab uno eodemque corpore plurimis diversisque modis potest affici; et contra, quia una eademque res multis modis potest affici, multis ergo etiam diversisque modis unam eandemque corporis partem afficere poterit. Ex quibus facile concipere possumus, unum idemque obiectum posse esse causam multorum contrariorumque affectuum.

Propos. XVIII. **Homo ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae et tristitiae affectu afficitur, ac ex imagine rei praesentis.**

Demonstr. Quam diu homo rei alicuius imagine affectus est, rem ut praesentem, tametsi non existat, contemplabitur (per prop. 17. part. 2. cum eiusdem coroll.), nec ipsam ut praeteritam aut futuram imaginatur, nisi quatenus eius imago iuncta est imagini temporis praeteriti aut futuri (vid. schol. prop. 44. part. 2.). Quare rei imago in se sola considerata eadem est, sive ad tempus futurum vel praeteritum, sive ad praesens referatur, hoc est (per coroll. 2. prop. 16. part. 2.) corporis constitutio seu affectus idem est, sive imago sit rei praeteritae vel futurae,

sive praesentis. Atque adeo affectus laetitiae et tristitiae idem est, sive imago sit rei praeteritae aut futurae, sive praesentis; q. e. d.

Schol. I. Rem eatenus praeteritam aut futuram hic voco, quatenus ab eadem affecti fuimus aut afficiemur. Ex. gr. quatenus ipsam vidimus aut videbimus, nos refecit aut reficiet, nos laesit aut laedet etc. Quatenus enim eandem sic imaginamur, eatenus eius existentiam affirmamus, hoc est, corpus nullo affectu afficitur, qui rei existentiam secludat; atque adeo (per prop. 17. part. 2.) corpus eiusdem rei imagine eodem modo afficitur, ac si res ipsa praesens adesset. Verumenimvero quia plerumque fit, ut ii qui plura sunt experti fluctuent, quam diu rem ut futuram vel praeteritam contemplantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent (vid. schol. prop. 44. part 2.), hinc fit, ut affectus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes, sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur, donec homines de rei eventu certiores fiant.

Schol. II. Ex modo dictis intelligimus, quid sit spes, metus, securitas, desperatio, gaudium et conscientiae morsus. Spes namque nihil aliud est, quam inconstans laetitia orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu dubitamus: metus contra inconstans tristitia ex rei dubiae imagine etiam orta. Porro si horum affectuum dubitatio tollatur, ex spe fit securitas et ex metu desperatio; nempe laetitia vel tristitia orta ex imagine rei, quam metuimus vel speravimus. Gaudium deinde est laetitia orta ex imagine rei praeteritae, de cuius eventu dubitavimus. Conscientiae denique morsus est tristitia opposita gaudio.

Propos. XIX. Qui id quod amat destrui imaginatur, contristabitur; si autem conservari, laetabitur.

Demonstr. Mens quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel iuvant (per prop. 12. huius), hoc est (per schol. prop. 13.) ea quae amat. At imaginatio ab iis iuvatur, quae rei existentiam ponunt, et contra coërcetur iis quae rei existentiam secludunt (per prop. 17. part. 2.). Ergo rerum imagines,

qae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo rem amatam imaginari conatur, iuvant, hoc est (per schol. prop. 11. huius) laetitia mentem afficiunt; et quae contra rei amatae existentiam secludunt, eundem mentis conatum coërcent, hoc est (per idem schol.) tristitia mentem afficiunt. Qui itaque id quod amat destrui imaginatur, contristabitur etc.; q. e. d.

Propos. XX. Qui id quod odio habet destrui imaginatur, laetabitur.

Demonstr. Mens (per prop. 13. huius) ea imaginari conatur, quae rerum existentiam, quibus corporis agendi potentia minuitur vel coërcetur, secludunt, hoc est (per schol. eiusdem prop.) ea imaginari conatur, quae rerum, quas odio habet, existentiam secludunt. Atque adeo rei imago, quae existentiam eius quod mens odio habet secludit, hunc mentis conatum iuvat, hoc est (per schol. prop. 11. huius) mentem laetitia afficit. Qui itaque id quod odio habet destrui imaginatur, laetabitur; q. e. d.

Propos. XXI. Qui id quod amat laetitia vel tristitia affectum imaginatur, laetitia etiam vel tristitia afficietur; et uterque hic affectus maior aut minor erit in amante, prout uterque maior aut minor est in re amata.

Demonstr. Rerum imagines (ut in prop. 19. huius demonstravimus) quae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo ipsam rem amatam imaginari conatur, iuvant. Sed laetitia existentiam rei laetae ponit, et eo magis, quo laetitiae affectus maior est; est enim (per schol. prop. 11. huius) transitio ad maiorem perfectionem. Ergo imago laetitiae rei amatae in amante ipsius mentis conatum iuvat, hoc est (per schol. prop. 11. huius) amantem laetitia afficit, et eo maiori, quo maior hic affectus in re amata fuerit. Quod erat primum. Deinde quatenus re aliqua tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo maiori afficitur tristitia (per idem schol. prop. 11. huius); adeoque (per prop. 19. huius) qui id quod amat tristitia affici imaginatur, tristitia etiam afficietur, et eo maiori, quo maior hic affectus in re amata fuerit; q. e. d.

Propos. XXII. Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam amamus, amore erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem afficere, e contra odio etiam contra ipsum afficiemur.

Demonstr. Qui rem, quam amamus, laetitia vel tristitia afficit, ille nos laetitia vel tristitia etiam afficit, si nimirum rem amatam laetitia illa vel tristitia affectam imaginamur (per praeced. prop.). At haec laetitia vel tristitia in nobis supponitur dari concomitante idea causae externae. Ergo (per schol. prop. 13. huius) si aliquem imaginamur laetitia vel tristitia afficere rem, quam amamus, erga eundem amore vel odio afficiemur; q. e. d.

Schol. Propositio 21. nobis explicat, quid sit commiseratio, quam definire possumus, quod sit tristitia orta ex alterius damno. Quo autem nomine appellanda sit laetitia, quae ex alterius bono oritur, nescio. Porro amorem erga illum, qui alteri bene fecit, favorem, et contra odium erga illum, qui alteri male fecit, indignationem appellabimus. Denique notandum, nos non tantum misereri rei, quam amavimus (ut in prop. 21. ostendimus), sed etiam eius, quam antea nullo affectu prosecuti sumus, modo eam nobis similem iudicemus (ut infra ostendam); atque adeo ei etiam favere, qui simili bene fecit, et contra in eum indignari, qui simili damnum intulit.

Propos. XXIII. Qui id quod odio habet tristitia affectum imaginatur, laetabitur; si contra idem laetitia affectum esse imaginetur, contristabitur; et uterque hic affectus maior aut minor erit, prout eius contrarius maior aut minor est in eo, quod odio habet.

Demonstr. Quatenus res odiosa tristitia afficitur eatenus destruitur, et eo magis, quo maiori tristitia afficitur (per schol. prop. 11. huius). Qui igitur (per prop. 20. huius) rem, quam odio habet, tristitia affici imaginatur, laetitia contra afficietur; et eo maiori, quo maiori tristitia rem odiosam affectam esse imaginatur. Quod erat primum. Deinde

laetitia existentiam rei laetae ponit (per idem schol. prop. 11. huius), et eo magis, quo maior laetitia concipitur. Si quis eum, quem odio habet, laetitia affectum imaginatur, haec imaginatio (per prop. 13. huius) eiusdem conatum coërcebit, hoc est (per schol. prop. 11. huius) is, qui odio habet, tristitia afficietur etc.; q. e. d.

Schol. Haec laetitia vix solida et absque ullo animi conflictu esse potest. Nam (ut statim in propositione 27. huius ostendam) quantenus rem sibi similem tristitiae aectu affici imaginatur, eatenus contristari debet; et contra, si eandem laetitia affici imaginetur. Sed hic ad solum odium attendimus.

Propos. XXIV. Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam odio habemus, odio etiam erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem rem afficere, amore erga ipsum afficiemur.

Demonstr. Demonstratur eodem modo haec propositio, ac propositio 22. huius, quam vide.

Schol. Hi et similes odii affectus ad invidiam referuntur, quae propterea nihil aliud est, quam ipsum odium, quatenus id consideratur hominem ita disponere, ut malo alterius gaudeat, et contra ut eiusdem bono contristetur.

Propos. XXV. Id omne de nobis deque re amata affirmare conamur, quod nos vel rem amatam laetitia afficere imaginamur; et contra id omne negare, quod nos vel rem amatam tristitia afficere imaginamur.

Demonstr. Quod rem amatam laetitia vel tristitia afficere imaginamur, id nos laetitia vel tristitia afficit (per prop. 21. huius). At mens (per prop. 12. huius) ea quae nos laetitia afficiunt, quantum potest, conatur imaginari, hoc est (per prop. 17. part. 2. et eius coroll.) ut praesentia contemplari; et contra (per prop. 13. huius) quae nos tristitia afficiunt, eorum existentiam secludere. Ergo id omne de nobis deque re amata affirmare conamur, quod nos vel rem amatam laetitia afficere imaginamur, et contra; q. e. d.

Propos. XXVI. Id omne de re, quam odio habemus, affirmare conamur, quod ipsam tristitia afficere imaginamur, et id contra negare, quod ipsam laetitia afficere imaginamur.

Demonstr. Sequitur haec propositio ex propositione 23., ut praecedens ex propositione 21. huius.

Schol. His videmus, facile contingere, ut homo de se deque re amata plus iusto, et contra de re quam odit minus iusto sentiat; quae quidem imaginatio, quando ipsum hominem respicit, qui de se plus iusto sentit, superbia vocatur et species delirii est, quia homo oculis apertis somniat, se omnia illa posse, quae sola imaginatione assequitur, quaeque propterea veluti realia contemplatur, iisque exultat, quam diu ea imaginari non potest, quae horum existentiam secludunt et ipsius agendi potentiam determinant. Est igitur superbia laetitia ex eo orta, quod homo de se plus iusto sentit. Deinde laetitia, quae ex eo oritur, quod homo de alio plus iusto sentit, existimatio vocatur; et illa denique despectus, quae ex eo oritur, quod de alio minus iusto sentit.

Propos. XXVII. Ex eo, quod rem nobis similem et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur.

Demonstr. Rerum imagines sunt corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa veluti nobis praesentia repraesentant (per schol. prop. 17. part. 2.), hoc est (per prop. 16. part. 2.) quarum ideae naturam nostri corporis et simul praesentem externi corporis naturam involvunt. Si igitur corporis externi natura similis sit naturae nostri corporis, tum idea corporis externi, quod imaginamur, affectionem nostri corporis involvet similem affectioni corporis externi; et consequenter, si aliquem nobis similem aliquo affectu affectum imaginamur, haec imaginatio affectionem nostri corporis huic affectui similem exprimet. Adeoque ex hoc, quod rem aliquam nobis similem aliquo affectu affici imaginamur, simili cum ipsa affectu afficimur. Quod si rem nobis similem odio habeamus, eatenus (per prop. 23. huius) contrario affectu cum ipsa afficiemur, non autem simili; q. e. d.

Schol. I. Haec affectuum imitatio, quando ad tristitiam refertur, vocatur commiseratio (de qua vide scho prop. 22. huius); sed ad cupiditatem relata aemulatio quae proinde nihil aliud est, quam alicuius rei cupiditas, quae in nobis ingeneratur ex eo, quod alio nobis similes eandem cupiditatem habere imaginamur.

Coroll. I. Si aliquem quem nullo affectu prosecut sumus, imaginamur laetitia afficere rem nobis similem amore erga eundem afficiemur. Si contra eundem imaginamur eandem tristitia afficere, contra odio erga ipsun afficiemur.

Demonstr. Haec eodem modo ex propositione praecedente demonstratur, ac propositio 22. huius ex propositione 21.

Coroll. II. Rem, cuius nos miseret, odio habere no possumus ex eo, quod ipsius miseria nos tristitia afficit.

Demonstr. Si enim ex eo nos eandem odio habere possemus, tum (per prop. 23. huius) ex ipsius tristitia laetaremur, quod est contra hypothesin.

Coroll. III. Rem, cuius nos miseret, a miseria, quantum possumus, liberare conabimur.

Demonstr. Id quod rem, cuius nos miseret, tristitia afficit, nos simili etiam tristitia afficit (per prop. praeced.) adeoque omne id, quod eius rei existentiam tollit, sive quod rem destruit, comminisci conabimur (per prop. 13 huius), hoc est (per schol. prop. 9. huius) id destruere appetemus, sive ad id destruendum determinabimur; atque adeo rem, cuius miseremur, a sua miseria liberare conabimur; q. e. d.

Schol. II. Haec voluntas sive appetitus benefaciendi qui ex eo oritur, quod rei, in quam beneficium conferre volumus, nos miseret, benevolentia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. Caeterum de amore et odio erga illum, qui rei quam nobis similem esse imaginamur, bene aut male fecit vide schol. prop. 22. huius.

Propos. XXVIII. **Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere, ut fiat quod vero eidem repugnare sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur**

Demonstr. Quod ad laetitiam conducere imaginamur, quantum possumus, imaginari conamur (per prop. 12. huius), hoc est (per prop. 17. part. 2.) id, quantum possumus, conabimur ut praesens sive ut actu existens contemplari. Sed mentis conatus seu potentia in cogitando aequalis, et simul natura est cum corporis conatu seu potentia in agendo (ut clare sequitur ex coroll. prop. 7. et coroll. prop. 11. part. 2.). Ergo ut id existat, absolute conamur, sive (quod per schol. prop. 9. huius idem est) appetimus et intendimus; quod erat primum. Deinde si id, quod tristitiae causam esse credimus, hoc est (per schol. prop. 13. huius), si id, quod odio habemus, destrui imaginamur, laetabimur (per prop. 20. huius). Adeoque idem (per primam huius partem) conabimur destruere sive (per prop. 13. huius) a nobis amovere, ne ipsum ut praesens contemplemur; quod erat secundum. Ergo id omne, quod ad laetitiam etc.; q. e. d.

Propos. XXIX. Nos id omne etiam agere conabimur, quod homines*) cum laetitia adspicere imaginamur, et contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur.

Demonstr. Ex eo, quod imaginamur homines aliquid amare vel odio habere, nos idem amabimus vel odio habebimus (per prop. 27. huius), hoc est (per schol. prop. 13. huius) eo ipso eius rei praesentia laetabimur vel contristabimur; adeoque (per praec. prop.) id omne, quod homines amare sive cum laetitia adspicere imaginamur, conabimur agere etc.; q. e. d.

Schol. Hic conatus aliquid agendi et etiam omittendi, ea sola de causa, ut hominibus placeamus, vocatur ambitio, praesertim quando adeo impense vulgo placere conamur,, ut cum nostro aut alterius damno quaedam agamus vel omittamus; alias humanitas appellari solet. Deinde laetitiam, qua alterius actionem, qua nos conatus est delectari, imaginamur, laudem voco; tristitiam vero, qua contra eiusdem actionem aversamur, vituperium voco.

*) NB. Intellige hic et in seqq. homines, quos nullo affectu prosequuti sumus.

Propos. XXX. Si quis aliquid egit, quod reliquos laetitia afficere imaginatur, is laetitia concomitante idea sui, tanquam causa, afficietur, sive se ipsum cum laetitia contemplabitur. Si contra aliquid egit, quod reliquos tristitia afficere imaginatur, se ipsum cum tristitia contra contemplabitur.

Demonstr. Qui se reliquos laetitia vel tristitia afficere imaginatur, eo ipso (per prop. 27. huius) laetitia vel tristitia afficietur. Quum autem homo (per prop. 19. et 23. part. 2.) sui sit conscius per affectiones, quibus ad agendum determinatur; ergo qui aliquid egit, quod ipse imaginatur, reliquos laetitia afficere, laetitia cum conscientia sui, tanquam causa, afficietur, sive se ipsum cum laetitia contemplabitur, et contra; q. e. d.

Schol. Quum amor (per schol. prop. 13. huius) sit laetitia concomitante idea causae externae, et odium tristitia concomitante etiam idea causae externae; erit ergo haec laetitia et tristitia amoris et odii species. Sed quia amor et odium ad obiecta externa referuntur, ideo hos affectus aliis nominibus significabimus: nempe laetitiam concomitante idea causae externae gloriam, et tristitiam huic contrariam pudorem appellabimus; intellige, quando laetitia vel tristitia ex eo oritur, quod homo se laudari vel vituperari credit. Alias laetitiam concomitante idea causae externae asquiescentiam in se ipso; tristitiam vero eidem contrariam poenitentiam vocabo. Deinde quia (per coroll. prop. 17. part. 2.) fieri potest, ut laetitia, qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit, et (per prop. 25. huius) unusquisque de se id omne conatur imaginari, quod se laetitia afficere imaginatur; facile ergo fieri potest, ut gloriosus sit superbus, et se omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est.

Propos. XXXI. Si aliquem imaginamur amare vel cupere vel odio habere aliquid, quod ipsi amamus, cupimus vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus etc. Si autem id, quod amamus, eum aversari imaginamur, vel contra, tum animi fluctuationem patiemur.

Demonstr. Ex eo solo, quod aliquem aliquid amare imaginamur, eo ipso idem amabimus (per prop. 27. huius). At sine hoc nos idem amare supponimus. Accedit ergo amori nova causa, a qua fovetur; atque adeo id, quod amamus, hoc ipso constantius amabimus. Deinde ex eo, quod aliquem aliquid aversari imaginamur, idem aversabimur (per eandem prop.). At si supponamus, nos eodem tempore id ipsum amare, eodem ergo tempore hoc idem amabimus et aversabimur sive (vid. schol. prop. 17. huius) animi fluctuationem patiemur; q. e. d.

Coroll. Hinc et ex prop. 28. huius sequitur, unumquemque, quantum potest, conari, ut unusquisque id quod ipse amat amet, et quod ipse odit, odio etiam habeat; unde illud poëtae:

Speremus pariter, pariter metuamus amantes.
Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.

Schol. Hic conatus efficiendi, ut unusquisque probet id, quod ipse amat vel odio habet, revera est ambitio (vid. schol. prop. 29. huius); atque adeo videmus, unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, et dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt.

Propos. XXXII. Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur, conabimur efficere, ne ille illa re potiatur.

Demonstr. Ex eo solo, quod aliquem re aliqua gaudere imaginamur, (per prop. 27. huius cum eiusdem 1. coroll.) rem illam amabimus, eaque gaudere cupiemus. At (per hypothesin) huic laetitiae obstare imaginamur, quod ille eadem hac re gaudeat. Ergo (per prop. 28. huius) ne ille eadem potiatur, conabimur; q. e. d.

Schol. Videmus itaque cum hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, et quibus bene est, invideant, et (per prop. praec.) eo maiore odio, quo rem, qua alium potiri imaginantur, magis amant. Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homines esse mise-

ricordes, sequi etiam eosdem esse invidos et ambitiosos. Denique si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam haec omnia docere experiemur; praesertim si ad priores nostrae aetatis annos attenderimus. Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, ex hoc solo ridere vel flere experimur, quod alios ridere vel flere vident; et quicquid preterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur; nimirum quia rerum imagines, uti diximus, sunt ipsae humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur, disponiturque ad hoc vel illud agendum.

Propos. XXXIII. Quum rem nobis similem amamus, conamur, quantum possumus, efficere, ut nos contra amet.

Demonstr. Rem, quam amamus, prae reliquis, quantum possumus, imaginari conamur (per prop. 12. huius). Si igitur res nobis sit similis, ipsam prae reliquis laetitia afficere conabimur (per prop. 29. huius), sive conabimur, quantum possumus, efficere, ut res amata laetitia, afficiatur concomitante idea nostri, hoc est (per schol. prop. 13 huius) ut nos contra amet; q. e. d.

Propos. XXXIV. Quo maiori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo magis gloriabimur.

Demonstr. Nos (per prop. praeced.) conamur, quantum possumus, ut res amata nos contra amet, hoc est (per schol. prop. 13. huius) ut res amata laetitia afficiatur concomitante idea nostri. Quo itaque rem amatam maiori laetitia nostra de causa affectam esse imaginamur, eo magis hic conatus iuvatur, hoc est (per prop. 11. huius cum eius schol.) eo maiore laetitia afficimur. At quum ex eo laetemur, quod alium nobis similem laetitia affecimus, tum nosmet cum laetitia contemplamur (per prop. 30. huius). Ergo quo maiori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo maiori laetitia nosmet contemplabimur, sive (per schol. prop. 30. huius) eo magis gloriabimur; q. e. d.

Propos. XXXV. Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo amicitiae, quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi iungere, odio erga ipsam rem amatam afficietur, et illi alteri invidebit.

Demontr. Quo quis maiore amore rem amatam erga se affectam esse imaginatur, eo magis gloriabitur (per praeced. prop.), hoc est (per schol. prop. 30. huius) laetabitur; adeoc que (per prop. 28. huius) conabitur, quantum potest, imaginari rem amatam ipsi quam arctissime devinctam, qui quidem conatus sive appetitus fomentatur, si alium idem sibi cupere imaginatur (per prop. 31. huius). At hic conatus sive appetitus ab ipsius rei amatae imagine concomitante imagine illius, quem res amata sibi iungit, coërceri supponitur. Ergo (per schol. prop. 11. huius) eo ipso tristitia afficietur concomitante idea rei amatae, tanquam causa, et simul imagine alterius, hoc est (per schol. prop. 13. huius) odio erga rem amatam afficietur, et simul erga illum alterum (per coroll. prop. 15. huius), cui propterea (per prop. 23. huius) quod re amata delectatur, invidebit; q. e d.

Schol. Hoc odium erga rem amatam invidiae iunctum zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex amore et odio simul, concomitante idea alterius, cui invidetur. Praeterea hoc odium erga rem amatam maius erit pro ratione laetitiae qua zelotypus ex reciproco rei amatae amore solebat affici, et etiam pro ratione affectus quo erga illum, quem sibi rem amatam iungere imaginatur, affectus erat. Nam si eum oderat, eo ipso rem amatam (per prop. 24. huius) odio habebit, quia ipsam id, quod ipse odio habet, laetitia afficere imaginatur; et etiam (per coroll. prop. 15. huius) ex eo, quod rei amatae imaginem imagini eius, quem odit, iungere cogitur, quae ratio plerumque locum habet in amore erga feminam. Qui enim imaginatur mulierem, quam amat, alteri sese prostituere, non solum ex eo, quod ipsius appetitus coërcetur, contristabitur, sed etiam quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius iungere cogitur, eandem aversatur. Ad quod denique accedit, quod zelotypus non eodem vultu, quem res amata ei praebere solebat, ab eadem excipiatur, qua etiam de causa amans contristatur, ut iam ostendam.

Propos. XXXVI Oui rei, qua semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis ac quum primo ipsa delectatus est.

Demonstr. Quicquid homo simul cum re, quae ipsum delectavit, vidit, id omne (per prop. 15. huius) erit per accidens laetitiae causa; adeoque (per prop. 28. huius) omni eo simul cum re, quae ipsum delectavit, potiri cupiet, sive re cum omnibus iisdem circumstantiis potiri cupiet, ac quum primo eadem delectatus est; q. e. d.

Coroll. Si itaque unam ex iis circumstantiis deficere compererit, amans contristabitur.

Demonstr. Nam quatenus aliquam circumstantiam deficere comperit, eatenus aliquid imaginatur, quod eius rei existentiam secludit. Quum autem eius rei sive circumstantiae (per prop. praec.) sit prae amore cupidus; ergo (per prop. 19. huius) quaetenus eandem deficere imaginatur, contristabitur; q. e. d.

Schol. Haec tristitia, quatenus absentiam eius, quod amamus, respicit, desiderium vocatur.

Propos. XXXVII. Cupiditas, quae prae tristitia vel laetitia praeque odio vel amore oritur, eo est maior, quo affectus maior est.

Demonstr. Tristitia hominis agendi potentiam (per schol prop. 11. huius) minuit vol coërcet, hoc est (per prop. 7. huius) conatum, quo homo in suo esse perseverare conatur, minuit vel coërcet; adeoque (per prop. 5. huius) huic conatui est contraria; et quicquid homo tristitia affectus conatur, est tristitiam amovere. At (per tristitiae defin.) quo tristitia maior est, eo maiori parti hominis agendi potentiae necesse est opponi. Ergo quo maior tristitia est, eo majore agendi potentia conabitur contra homo tristitiam amovere, hoc est (per schol. prop. 9. huius) eo maiore cupiditate sive appetitu conabitur tristitiam amovere. Deinde quoniam laetitia (per idem schol. prop. 11. huius) hominis agendi potentiam auget vel iuvat, facile eadem via demonstratur, quod homo laetitia affectus nihil aliud cupit, quam eandem conservare, idque eo maiore cupiditate, quo laetitia maior erit. Denique quoniam odium et amor sunt ipsi laetitiae vel tristitiae affectus, sequitur eodem modo, quod conatus, appetitus sive cupiditas, quae

prae odio vel amore oritur, maior erit pro ratione odii et amoris; q. e. d.

Propos. XXXVIII. Si quis rem amatam odio habere inceperit, ita ut amor plane aboleatur, eandem maiore odio ex pari causa prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo maiori, quo amor antea maior fuerat.

Demonstr. Nam si quis rem, quam amat, odio habere incipit, plures eius appetitus coërcentur, quam si eandem non amavisset. Amor namque laetitia est (per schol. prop. 13. huius), quam homo, quantum potest (per prop. 28. huius) conservare conatur; idque (per idem schol.) rem amatam ut praesentem contemplando, eandemque (per prop. 21. huius) laetitia, quantum postet, afficiendo, qui quidem conatus (per prop. praec.) eo est maior, quo amor maior est, ut et conatus efficiendi, ut res amata ipsum contra amet (vid. prop. 33. huius). At hi conatus odio erga rem amatam coërcentur (per coroll. prop. 13. et per prop. 23. huius). Ergo amans (per schol. prop. 11. huius) hac etiam de causa tristitia afficietur, et eo maiori, quo amor maior fuerat, hoc est, praeter tristitiam, quae odii fuit causa, alia ex eo oritur, quod rem amavit; et consequenter maiore tristitiae affectu rem amatam contemplabitur, hoc est (per schol. prop. 13. huius) maiori odio prosequetur, quam si eandem non amavisset, et eo maiori, quo amor maior fuerat; q. e. d.

Propos. XXXIX. Qui aliquem odio habet, ei malum inferre conabitur, nisi ex eo maius sibi malum oriri timeat; et contra, qui aliquem amat, ei eadem lege benefacere conabitur.

Demonstr. Aliquem odio habere est (per schol. prop. 13. huius) aliquem ut tristitiae causam imaginari; adeoque (per prop. 28. huius) is, qui aliquem odio habet, eundem amovere vel destruere conabitur. Sed si inde aliquid tristius sive (quod idem est) maius malum sibi timeat, idque se vitare posse credit non inferendo ei, quem odit, malum, quod meditabatur, a malo inferendo (per eandem prop. 28. huius) abstinere cupiet; idque (per prop.

37. huius) maiore conatu, quam quo tenebatur inferendi malum, qui propterea praevalebit, ut volebamus. Secundae partis demonstratio eodem modo procedit. Ergo qui aliquem odio habet etc.; q. e. d.

Schol. Per bonum hic intelligo omne genus laetitiae et quicquid porro ad eandem conducit, et praecipue id, quod desiderio, qualecumque illud sit, satisfacit: per malum autem omne tristitiae genus et praecipue id, quod desiderium frustratur. Supra enim (in schol. prop. 9. huius) ostendimus, nos nihil cupere, quia id bonum esse iudicamus, sed contra id bonum vocamus, quod cupimus; et consequenter id, quod aversamur, malum appellamus. Quare unusquisque ex suo affectu iudicat seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid peius et quid denique optimum quidve pessimum sit. Sic avarus argenti copiam optimum, eius autem inopiam pessimum iudicat. Ambitiosus autem nihil aeque ac gloriam cupit, et contra nihil aeque ac pudorem reformidat. Invido deinde nihil iucundius, quam alterius infelicitas, et nihil molestius, quam aliena felicitas; ac sic unusquisque ex suo affectu rem aliquam bonam aut malam, utilem aut inutilem esse iudicat. Caeterum hic affectus, quo homo ita disponitur, ut id quod vult nolit, vel ut id quod non vult velit, timor vocatur, qui proinde nihil aliud est, quam metus, quatenus homo ab eodem disponitur ad malum, quod futurum iudicat, minore vitandum. Vid. prop. 28. huius. Sed si malum, quod timet, pudor sit, tum timor appellatur verecundia. Denique si cupiditas malum futurum vitandi coërcetur timore alterius mali, ita ut quid potius velit nesciat, tum metus vocatur consternatio, preecipue si utrumque malum, quod timetur, ex maximis sit.

Propos. XL. Qui se odio haberi ab aliquo imaginatur, nec se ullam odii causam illi dedisse credit, eundem odio contra habebit.

Demonstr. Qui aliquem odio affectum imaginatur, eo ipso etiam odio afficietur (per prop. 27. huius), hoc est (per schol. prop. 13. huius) tristitia concomitante idea causae externae. At ipse (per hypothesin) nullam huius tristitiae causam imaginatur praeter illum, qui ipsum odio habet. Ergo ex hoc, quod se odio haberi ab aliquo imaginatur, tristitia afficietur concomitante idea eius, qui

ipsum odio habet, (per idem schol.) eundum odio habebit; q. e. d.

Schol. I. Quod si se iustam odii causam praebuisse imaginatur, tum (per prop. 30. huius et eiusdem schol.) pudore afficietur. Sed hoc (per prop. 25. huius) raro contingit. Praeterea haec odii reciprocatio oriri etiam potest ex eo, quod odium sequatur conatus malum inferendi ei, qui odio habetur (per prop. 39. huius). Qui igitur se odio haberi ab aliquo imaginatur, eundem alicuius mali sive tristitiae causam imaginabitur; atque adeo tristitia afficietur, seu metu concomitante idea eius, qui ipsum odio habet, tanquam causa, hoc est, odio contra afficietur, ut supra.

Coroll. I. Qui, quem amat, odio erga se affectum imaginatur, odio et amore simul conflictabitur. Nam quatenus imaginatur, ab eodem se odio haberi, determinatur (per prop. praeced.) ad eundem contra odio habendum. At (per hypothesin) ipsum nihilo minus amat. Ergo odio et amore simul conflictabitur.

Coroll. II. Si aliquis imaginatur, ab aliquo, quem antea nullo affectu prosecutus est, malum aliquod prae odio sibi illatum esse, statim idem malum eidem referre conabitur.

Demonstr. Qui aliquem odio erga se affectum esse imaginatur, eum contra (per praeced. prop.) odio hebebit et (per prop. 26. huius) id omne comminisci conabitur, quod eundem possit tristitia afficere, atque id eidem (per prop. 39. huius) inferre studebit. At (per hypothesin) primum, quod huiusmodi imaginatur, est malum sibi illatum. Ergo idem statim eidem inferre conabitur; q. e. d.

Schol. II. Conatus malum inferendi ei, quem odimus, ira vocatur; conatus autem malum nobis illatum referendi, vindicta appellatur.

Propos. XLI. Si quis ab aliquo se amari imaginatur, nec se ullam ad id causam dedisse credit (quod per coroll. prop. 15. et per prop. 16. huius fieri potest), eundem contra amabit.

Demonstr. Haec propositio eadem via demonstratur ac praecedens; cuius etiam scholium vide.

Schol. I. Quod si se iustam amoris causam prae-

buisse crediderit, gloriabitur (per prop. 30. huius cum eiusdem schol.); quod quidem (per prop. 25. huius) frequentius contingit, et cuius contrarium evenire diximus, quando aliquis ab aliquo se odio haberi imaginatur (vide schol. prop. praeced.). Porro hic reciprocus amor, et consequenter (per prop. 39. huius) conatus benefaciendi ei, qui nos amat, quique (per eandem prop. 39. huius) nobis benefacere conatur, gratia seu gratitudo vocatur. Atque adeo apparet, homines longe paratiores esse ad vindictam, quam ad referendum beneficium.

Coroll. Qui ab eo, quem odio habet, se amari imaginatur, odio et amore simul conflictabitur. Quod eadem via, qua primum praecedentis coroll. demonstratur.

Schol. II. Quod si odium praevaluerit, ei, a quo amatur, malum inferre conabitur, qui quidem affectus crudelitas appellatur, praecipue si illum, qui amat, nullam odii communem causam praebuisse creditur.

Propos. XLII. Qui in aliquem amore aut spe gloriae motus beneficium contulit, contristabitur, si viderit, beneficium ingrato animo accipi.

Demonstr. Qui rem aliquam sibi similem amat, conatur, quantum potest, efficere, ut ab ipsa contra ametur (per prop. 33. huius). Qui igitur prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit disiderio, quo tenetur, ut contra ametur, hoc est (per prop. 34. huius) spe gloriae sive (per schol. prop. 30. huius) laetitiae; adeoque (per prop. 12. huius) hanc gloriae causam, quantum potest, imaginari, sive ut actu existentem contemplari conabitur. At (per hypothesin) aliud imaginatur, quod eiusdem causae existentiam secludit. Ergo (per prop. 19. huius) eo ipso contristabitur; q. e. d.

Propos. XLIII. Odium reciproco odio augetur, et amore contra deleri potest.

Demonstr. Qui eum, quem odit, contra odio erga se affectum esse imaginatur, eo ipso (per prop. 40. huius) novum odium oritur durante (per hypothesin) adhuc primo. Sed si contra eundem amore erga se affectum esse imaginetur, quatenus hoc imaginatur, eatenus (per prop. 30. huius) se ipsum cum laetitia contemplatur, et eatenus (per

prop. 29. huius) eidem placere conabitur, hoc est (per prop. 40. huius) eatenus conatur ipsum odio non habere nullaque tristitia afficere; qui quidem conatus (per prop. 37. huius) maior vel minor erit pro ratione affectus, ex quo oritur. Atque adeo si maior fuerit illo, qui ex odio oritur, et quo rem, quam odit (per prop. 26. huius) tristitia afficere conatur, ei praevalebit, et odium ex animo delebit; q. e. d.

Propos. XLIV. **Odium, quod amore plane vincitur, in amorem transit; et amore propterea maior est, quam si odium non praecessisset.**

Demonstr. Eodem modo procedit, ac propositionis 38. huius. Nam qui rem, quam odit, sive quam cum tristitia contemplari solebat, amare incipit, eo ipso, quod amat, laetatur, et huic laetitiae, quam amor involvit (vide defin. eius in schol. prop. 13. huius), illa etiam accedit, quae ex eo oritur, quod conatus amovendi tristitiam, quam odium involvit (ut in prop. 37. huius ostendimus), prorsus iuvatur, concomitante idea eius, quem odio habuit tanquam causa.

Schol. Quamvis res ita se habeat, nemo tamen conabitur rem aliquam odio habere vel tristitia affici, ut maiori hac laetitia fruatur; hoc est, nemo spe damnum recuperandi damnum sibi inferri cupiet, nec aegrotare desiderabit spe convalescendi. Nam unusquisque suum esse conservare et tristitiam, quantum potest, amovere semper conabitur. Quod si contra concipi posset, hominem posse cupere aliquem odio habere, ut eum postea maiori amore prosequatur, tum eundem odio habere semper desiderabit. Nam quo odium maius fuerit, eo amor erit maior, atque adeo desiderabit semper, ut odium magis magisque augeatur, et eadem de causa homo magis ac magis aegrotare conabitur, ut maiori laetitia ex restauranda valetudine postea fruatur; atque adeo semper aegrotare conabitur, quod (per prop. 6. huius) est absurdum.

Propos. XLV. **Si quis aliquem sibi similem odio in rem sibi similem, quam amat, affectum esse imaginatur, eum odio habbit.**

Demonstr. Nam res amata eum, qui ipsam odit

odio contra habet (per prop. 40. huius). Adeoque amans, qui aliquem imaginatur rem amatam odio habere, eo ipso rem amatam odio, hoc est (per schol. prop. 13. huius) tristitia affectam esse imaginatur, et consequenter (per prop. 21. huius) contristatur, idque concomitante idea eius, qui rem amatam odit, tanquam causa, hoc est (per schol. prop. 13. huius) ipsum odio habebit; q. e. d.

Propos. XLVI. Si quis ab aliquo eiusdem classis, sive nationis a sua diversae, laetitia vel tristitia affectus fuerit, concomitante eius idea sub nomine universali classis vel nationis tanquam causa, is non tantum illum, sed omnes eiusdem classis vel nationis amabit vel odio habebit.

Demonstr. Huius rei demonstratio patet ex propositione 16. huius partis.

Propos. XLVII. Laetitia, quae ex eo oritur, quod scilicet rem, quam odimus, destrui aut alio malo affici imaginamur, non oritur absque ulla animi tristitia.

Demonstr. Patet ex prop. 27. huius. Nam quatenus rem nobis similem tristitia affici imaginamur, eatnus contristamur.

Schol. Potest haec propositio etiam demonstrari ex corollario propositionis 17. partis 2. Quoties enim rei recordamur, quamvis ipsa actu non existat, eandem tantum ut praesentem contemplamur, corpusque eodem modo afficitur. Quare quatenus rei memoria viget, eatenus homo determinatur ad eandem cum tristitia contemplandum, quae determinatio, manente adhuc rei imagine, coërcetur quidem memoria illarum rerum, quae huius existentiam secludunt, sed non tollitur. Atque adeo homo eatenus tantum laetatur, quatenus haec determinatio coërcetur; et hinc fit, ut haec laetitia, quae ex rei, quam odimus, malo oritur, toties repetatur, quoties eiusdem rei recordamur. Nam, uti diximus, quando eiusdem rei imago excitatur, quia haec ipsius rei existentiam involvit, hominem determinat ad rem cum eadem tristitia contemplandum, qua eandem contemplari solebat, quum ipsa existeret. Sed

quia eiusdem rei imagini alias iunxit, quae eiusdem existentiam secludunt, ideo haec ad tristitiam determinatio statim coërcetur, et homo de novo laetatur, et hoc toties, quoties haec repetitio fit. Atque haec eadem est causa, cur homines laetantur, quoties alicuius iam preteriti mali recordantur, et cur pericula, a quibus liberati sunt, narrare gaudeant. Nam ubi aliquod periculum imaginantur, idem veluti adhuc futurum contemplantur et ad id metuendum determinantur, quae determinatio de novo coërcetur idea libertatis, quam huius periculi ideae iunxerunt, quum ab eodem liberati sunt, quaeque eos de novo securos reddit; atque adeo de novo laetantur.

Propos. XLVIII. Amor et odium ex. gr. erga Petrum destruitur, si tristitia, quam hoc, et laetitia, quam ille involvit, ideae alterius causae iungatur; et eatenus uterque diminuitur, quatenus imaginamur Petrum non solum fuisse alterutrius causam.

Demonstr. Patet ex sola amoris et odii definitione, quam vide in schol. prop. 13. huius. Nam propter hoc solum laetitia vocatur amor, et tristitia odium erga Petrum, quia scilicet Petrus huius vel illius effectus causa esse consideratur. Hoc itaque prorsus vel ex parte sublato affectus quoque erga Petrum prorsus vel ex parte deminuitur; q. e. d.

Propos. XLIX. Amor et odium erga rem, quam liberam esse imaginamur, maior ex pari causa uterque debet esse, quam erga necessariam.

Demonstr. Res, quam liberam esse imaginamur, debet (per defin. 7. part. 1.) per se absque aliis percipi. Si igitur eandem laetitiae vel tristitiae causam esse imaginemur, eo ipso (per schol. prop. 13. huius) eandem amabimus vel odio habebimus, idque (per prop. praeced.) summo amore vel odio, qui ex dato affectu oriri potest. Sed si rem, quae eiusdem affectus est causa, ut necessariam imaginemur, tum (per eandem defin. 7. part. 1.) ipsam non solam, sed cum aliis eiusdem affectus causam esse imaginabimur; atque adeo (per prop. praec.) amor et odium erga ipsam minor erit; q. e. d.

Schol. Hinc sequitur homines, quia se liberos esse

existimant, maiore amore vel odio se invicem prosequi, quam alia; ad quod accedit affectuum imitatio, de qua vide propos. 27. 34. 40. et 43. huius.

Propos. L. Res quaecumque potest esse per accidens spei aut metus causa.

Demonstr. Haec propositio eadem via demonstratur, qua propos. 15. huius, quam vide una cum schol. propos. 18. huius.

Schol. Res, quae per accidens spei aut metus sunt causae, bona aut mala omina vocantur. Deinde quatenus haec eadem omina sunt spei aut metus causa, eatenus (per defin. spei et metus, quam vid. in schol. 2. prop. 18. huius) laetitiae aut tristitiae sunt causa, et consequenter (per coroll. prop. 15. huius) eatenus eadem amamus vel odio habemus, et (per prop. 28. huius) tanquam media ad ea, quae speramus, adhibere, vel tanquam obstacula aut metus causas amovere conamur. Praeterea ex propositione 25. huius sequitur, nos natura ita esse constitutos, ut ea quae speramus facile, quae autem timemus, difficile credamus, et ut de iis plus minusve iusto sentiamus. Atque ex his ortae sunt superstitiones, quibus homines ubique conflictantur. Caeterum non puto operae esse pretium, animi hic ostendere fluctuationes, quae ex spe et metu oriuntur; quandoquidem ex sola horum affectuum definitione sequitur, non dari spem sine metu neque metum sine spe (ut fusius suo loco explicabimus); et praeterea quandoquidem quatenus aliquid speramus aut metuimus, eatenus idem amamus vel odio habemus. Atque adeo quicquid de amore et odio diximus, facile unusquisque spei et metui applicare poterit.

Propos. LI. Diversi homines ab uno eodemque obiecto diversimode affici possunt. et unus idemque homo ab uno eodemque obiecto potest diversis temporibus diversimode affici.

Demonstr. Corpus humanum (per post. 3 part. 2.) a corporibus externis plurimis modis afficitur. Possunt igitur eodem tempore duo homines diversimode esse affecti; atque adeo (per ax. 1. quod est post lemma 3., quod vide post prop. 13. part. 2.) ab uno eodemque obiecto possunt diversimode affici. Deinde (per idem postul.) corpus humanum potest iam hoc, iam alio modo esse affectum; et

consequenter (per idem axioma) ab uno eodemque obiecto diversis temporibus diversimode affici; q. e. d.

Schol. Videmus itaque fieri posse, ut quod hic amat, alter odio habeat; et quod hic metuit, alter non metuat; et ut unus idemque homo iam amet, quod antea oderit, et ut iam audeat, quod antea timuit etc. Deinde quia unusquisque ex suo affectu iudicat, quid bonum, quid malum, quid melius et quid peius sit (vide schol. prop. 39. huius), sequitur homines tam iudicio, quam affectu variare posse*); et hinc fit, ut, quum alios aliis comparamus, ex sola affectuum differentia a nobis distinguantur, et ut alios intrepidos, alios timidos, alios denique alio nomine appellemus. Ex. gr. illum ego intrepidum vocabo, qui malum contemnit, quod ego timere soleo; et si praeterea ad hoc attendam, quod eius cupiditas malum inferendi ei, quem odit, et benefaciendi ei, quem amat, non coërcetur timore mali, a quo ego contineri soleo, ipsum audacem appellabo. Deinde ille mihi timidus videbitur, qui malum timet, quod ego contemnere soleo, et si insuper ad hoc attendam, quod eius cupiditas coërcetur timore mali, quod me continere nequit, ipsum pusillanimem esse dicam, et sic unusquisque iudicabit. Denique ex hac hominis natura et iudicii inconstantia, ut et quod homo saepe ex solo affectu de rebus iudicat, et quod res, quas ad laetitiam vel tristitiam facere credit, quasque propterea (per prop. 28. huius) ut fiant, promovere vel amovere conatur, saepe non nisi imaginariae sint, ut iam taceam alia, quae in 2. parte ostendimus, de rerum incertitudine, facile concipimus, hominem posse saepe in causa esse, tam ut contristetur, quam ut laetetur, sive ut tam tristitia, quam laetitia afficiatur, concomitante idea sui tanquam causa. Atque adeo facile intelligimus, quid poenitentia et quid acquiescentia in se ipsa sit: nempe poenitentia est tristitia concomitante idea sui, et acquiescentia in se ipsa est laetitia concomitante idea sui tanquam causa; et hi affectus vehementissimi sunt, quia homines se liberos esse credunt. Vid. prop. 49. huius partis.

Propos. LII. Obiectum, quod simul cum aliis antea vidimus, qui eod nihil habere imaginamur, nisi

*) NB. Posse hoc fieri, tamesti mens humana pars esset divini intellectus, ostendimus in schol. propos. 17. part. 2.

quod commune est pluribus, non tam diu contemplabimur, ac illud, quod aliquid singulare habere imaginamur.

Demonstr. Simulatque obiectum, quod cum aliis vidimus, imaginamur, statim et aliorum recordamur (per prop. 18. part. 2. cuius etiam schol. vide), et sic ex unius contemplatione statim incontemplationem alterius incidimus. Atque eadem est ratio obiecti, quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus. Nam eo ipso supponimus, nos nihil in eo contemplari, quod antea cum aliis non viderimus. Verum quum supponimus, nos in obiecto aliquo aliquid singulare, quod antea nunquam vidimus, imaginari, nihil aliud dicimus, quam quod mens, dum illud obiectum contemplatur, nullum aliud in se habeat, in cuius contemplationem ex contemplatione illius incidere potest. Atque adeo ad illud solum contemplandum determinata est. Ergo obiectum etc.; q. e. d.

Schol. Haec mentis affectio sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in mente versatur, vocatur admiratio; quae si ab obiecto, quod timemus, moveatur, consternatio dicitur, quia mali admiratio hominem suspensum in sola sui contemplatione ita tenet, ut de aliis cogitare non valeat, quibus illud malum vitare posset. Sed si id, quod admiramur, sit homines alicuius prudentia, industria vel aliquid huiusmodi, quia eo ipso hominem nobis longe antecellere contemplamur, tum admiratio vocatur veneratio; alias horror, si hominis iram, invidiam etc. admiramur. Deinde, si hominis, quem amamus, prudentiam, industriam etc. admiramur, amor eo ipso (per prop. 12. huius) maior erit, et hunc amorem admirationidsive venerationi iunctum devotionem vocamus. Et ad hunc modum concipere etiam possumus odium, spem, securitatem et alios affectus admirationi iunctos; atque adeo plures affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent. Unde apparet, affectuum nomina inventa esse magis ex eorum vulgari usu, quam ex eorundem accurata cognitione.

Admirationi opponitur contemtus, cuius tamen causa haec plerumque est, quod scilicet ex eo, quod aliquem rem aliquam admirari, amare, metuere etc. videmus, vel ex eo, quod res aliqua primo adspectu apparet similis rebus, quas admiramur amamus, metuimus etc. (per prop.

15. cum eius coroll. et prop. 27. huius), determinamur ad eandem rem admirandum, amandum, metuendum etc. Sed si ex ipsius rei praesentia vel accuratiore contemplatione id omne de eadem negare cogamur, quod causa admirationis, amoris, metus etc. esse potest, tum mens ex ipsa rei praesentia magis ad ea cogitandum, quae in obiecto non sunt, quam quae in ipso sunt, determinata manet; quum tamen contra ex obiecti praesentia id praecipue cogitare soleat, quod in obiecto est. Porro sicut devotio ex rei, quam amamus, admiratione; sic irrisio ex rei, quam odimus vel metuimus, contemtu oritur, et dedignatio ex stultitiae contemtu, sicuti veneratio ex admiratione prudentiae. Possumus denique amorem, spem, gloriam et alios affectus iunctos contemtui concipere, atque inde alios praeterea affectus deducere, quos etiam nulla singulari vocabulo ab aliis distinguere solemus.

Propos LIII. Quum mens se ipsam suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur; et eo magis, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.

Demonstr. Homo se ipsum non cognoscit, nisi per affectiones sui corporis earumque ideas (per prop. 19. et 23. part 2.). Quum ergo fit, ut mens se ipsam possit contemplari, eo ipso ad maiorem perfectionem transire, hoc est (per schol. prop. 11. huius) laetitia affici supponitur, et eo maiori, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginari potest; q. e. d.

Coroll. Haec laetitia magis magisque fovetur, quo magis homo se ab aliis laudari imaginatur. Nam quo magis se ab aliis laudari imaginatur, eo maiori laetitia alios ab ipso affici imaginatur, idque concomitante idea sui (per schol. prop. 29. huius). Atque adeo (per prop. 27. huius) ipse maiore laetitia concomitante idea sui afficitur; q. e. d.

Propos. LIV. Mens ea tantum imaginari conatur, quae ipsius agendi potentiam ponunt.

Demonstr. Mentis conatus sive potentia est ipsa ipsius mentis essentia (per prop. 7. huius). Mentis autem essentia (ut per se notum) id tantum, quod mens est et

potest, affirmat; at non id, quod non est neque potest. Adeoque id tantum imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam affirmat sive ponit; q. e. d.

Propos. LV. Quum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.

Demonstr. Mentis essentia id tantum, quod mens est et potest, affirmat, sive de natura mentis est ea tantummodo imaginari, quae ipsius agendi potentiam ponunt (per prop. praeced.). Quum itaque dicimus, quod mens, dum se ipsam contemplatur, suam imaginatur impotentiam, nihil aliud dicimus, quam quod, dum mens aliquid imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam ponit, hic eius conatus coërcetur, sive (per schol. prop. 11. huius) quod ipsa contristatur; q. e. d.

Coroll. I. Haec tristitia magis ac magis fovetur, si se ab aliis vituperari imaginatur; quod eodem modo demonstratur, ac coroll. prop. 53. huius.

Schol. Haec tristitia concomitante idea nostrae imbecillitatis humilitas appellatur; laetitia autem, quae ex contemplatione nostri oritur, philautia vel acquiescentia in se ipso vocatur. Et quoniam haec toties repetitur, quoties homo suas virtutes sive suam agendi potentiam contemplatur, hinc ergo etiam fit, ut unusquisque facta sua narrare, suique tam corporis, quam animi vires ostentare gestiat, et ut homines hac de causa sibi invicem molesti sint. Ex quibus interum sequitur, homines natura esse invidos (vid. schol. prop. 24. et schol. prop. 32. huius), sive ob suorum aequalium imbecillitatem gaudere, et contra propter eorundem virtutem contristari. Nam quoties unusquisque suas actiones imaginatur, toties laetitia (per prop. 53. huius) afficitur, et eo maiore, quo actiones plus perfectionis exprimere et easdem distinctius imaginatur, hoc est (per illa quae in schol. 1. prop. 40. part. 2. dicta sunt) quo magis easdem ab aliis distinguere et ut res singulares contemplari potest. Quare unusquisque ex contemplatione sui tunc maxime gaudebit, quando aliquid in se contemplatur, quod de reliquis negat. Sed si id, quod de se affirmat, ad universalem hominis vel animalis ideam refert, non tantopere gaudebit; et contra contristabitur, si suas ad aliorum actiones comparatas imbecilliores esse imaginetur, quam quidem tristitiam (per prop. 28. huius)

amovere conabitur, idque suorum aequalium actiones perperam interpretando, vel suas quantum potest adornando. Apparet igitur homines natura proclives esse ad odium et invidiam, ad quam accedit ipsa educatio. Nam parentes solo honoris et invidiae stimulo liberos ad virtutem concitare solent. Sed scrupulus forsan remanet, quod non raro hominum, virtutes admiremur eosque veneremur. Hunc ergo ut amoveam, sequens, addam corollarium.

Coroll. II. Nemo virtutem alicui nisi aequali invidet.

Demonstr. Invidia est ipsum odium (vid. schol. prop. 24. huius) sive (per schol. prop. 13. huius) tristitia, hoc est (per schol. prop. 11. huius) affectio, qua hominis agendi potentia seu conatus coërcetur. At homo (per schol. prop. 9. huius) nihil agere conatur, neque cupit, nisi quod ex data sua natura sequi potest. Ergo homo nullam de se agendi potentiam seu (quod idem est) virtutem praedicari cupiet, quae naturae alterius est propria et suae aliena. Adeoque eius cupiditas coërceri, hoc est (per schol. prop. 11. huius) ipse contristari nequit ex eo, quod aliquam virtutem in aliquo ipsi dissimili contemplatur, et consequenter neque ei invidere poterit: at quidem suo aequali, qui cum ipso eiusdem naturae supponitur; q. e. d.

Schol. Quum igitur supra in scholio propos. 52. huius partis dixerimus, nos hominem venerari ex eo, quod ipsius prudentiam, fortitudinem etc. admiramur, id fit (ut ex ipsa prop. patet) quia has virtutes ei singulariter inesse, et non ut nostrae naturae communes imaginamur; adeoque easdem ipsi non magis invidebimus, quam arboribus altitudinem et leonibus fortitudinem etc.

Propos. LVI. Laetitiae, tristitiae et cupiditatis, et consequenter uniuscuiusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis, vel qui ab his derivatur, nempe amoris, odii, spei, metus etc., tot species dantur, quod sunt species obiectorum, a quibus afficimur.

Demonstr. Laetitia et tristitia, et consequenter affectus, qui ex his componuntur vel ex his derivantur, passiones sunt (per schol. prop. 11. huius); nos autem (per

prop. 1. huius) necessario patimur, quatenus ideas habemus inadaequatas; et quatenus easdem habemus (per prop. 3. huius), eatenus tantum patimur, hoc est (vid. schol. 1. prop. 40. part. 2.) eatenus tantum necessario patimur, quatenus imaginamur, sive (vid. prop. 17. part. 2. cum eius schol.) quatenus afficimur affectu, qui naturam nostri corporis et naturam corporis externi involvit. Natura igitur uniuscuiusque passionis ita necessario debet explicari, ut obiecti, a quo afficimur, natura exprimatur. Nempe laetitia, quae ex obiecto, ex. gr. A oritur, naturam ipsius obiecti A, et laetitia, quae ex obiecto B oritur, ipsius obiecti B naturam involvit; atque adeo hi duo laetitiae affectus natura sunt diversi, quia ex causis diversae naturae oriuntur. Sic etiam tristitiae affectus; qui ex uno obiecto oritur, diversus natura est a tristitia, quae ab alia causa oritur; qod etiam de amore, odio, spe, metu, animi fluctuatione etc. intelligendum est: ac proinde laetitiae, tristitiae, amoris, odii etc. tot species necessario dantur, quot sunt species obiectorum, a quibus afficimur. At cupiditas est ipsa uniuscuiusque essentia seu natura, quatenus ex data quacumque eius constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum. Vid. schol. prop. 9. huius. Ergo, prout unusquisque a causis externis hac aut illa laetitiae, tristitae, amoris, odii etc. specie afficitur, hoc est, prout eius natura hoc aut alio modo constituitur, ita eius cupiditas alia atque alia esse et natura unius a natura alterius cupiditatis tantum differe necesse est, quantum affectus, a quibus unaquaeque oritur, inter se differunt. Dantur itaque tot species cupiditatis, quot sunt species laetitiae, tristitiae, amoris etc., et consequenter (per iam ostensa) quot sunt obiectorum species, a quibus afficimur; q. e. d.

Schol. Inter affectuum species, quae (per prop. praec.) perplurimae esse debent, insignes sunt luxuria, ebrietas, libido, avaritia et ambitio, quae non nisi amoris vel cupiditatis sunt notiones; quae huius utriusque affectus naturam explicant per obiecta, ad quae referuntur. Nam per luxuriam, ebrietatem, libidinem, avaritiam et ambitionem nihil aliud intelligimus, quam convivandi, potandi, coëundi, divitiarum et gloriae immoderatum amorem vel cupiditatem. Praeterea hi affectus, quatenus eos per solum obiectum, ad quod referuntur, ab aliis distinguimus, contrarios non habent. Nam temperantia, quam luxuriae, et sobrietas, quam ebrietati, et denique castitas, quam



libidini opponere solemus, affectus seu passiones non sunt; sed animi indicant potentiam, quae hos affectus moderatur. Caeterum reliquas affectuum species hic explicare nec possum (quia tot sunt, quot obiectorum species), nec, si possem, necesse est. Nam ad id quod intendimus, nempe ad affectuum vires et mentis in eosdem potentiam determinandum, nobis sufficit, uniuscuiusque affectus generalem habere definitionem. Sufficit, inquam, nobis affectuum et mentis communes proprietates intelligere, ut determinare possimus, qualis et quanta sit mentis potentia in moderandis et coërcendis affectibus. Quamvis itaque magna sit differentia inter hunc et illum amoris, odii vel cupiditatis affectum, ex. gr. inter amorem erga liberos et inter amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere et affectuum naturam et originem ulterius indagare non est opus.

Propos. LVII. Quilibet uniuscuiusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.

Demonstr. Haec propositio patet ex axiom. 1. quod vide post lemma 3. schol. prop. 13. part. 2. At nihilo minus eandem ex trium primitivorum affectuum definitionibus demonstrabimus.

Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur, ut eorum quas dedimus definitiones ostendunt. At cupiditas est ipsa uniuscuiusque natura seu essentia (vide eius defin. in schol. prop. 9. huius); ergo uniuscuiusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt. Laetitia deinde et tristitia passiones sunt, quibus uniuscuiusque potentia seu conatus in suo esse perseverandi augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur (per prop. 11. huius et eius schol.). At per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad mentem et corpus simul refertur, appetitum et cupiditatem intelligimus (vide schol. prop. 9. huius); ergo laetitia et tristitia est ipsa cupiditas sive appetitus, quatenus a causis externis augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, hoc est (per idem schol.) est ipsa cuiusque natura. Atque adeo uniuscuiusque laetitia vel tristitia a laetitia vel tristitia alterius tantum etiam discrepat; quantum natura seu essentia unius ab essentia

alterius differt; et consequenter quilibet uniuscuiusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat etc.; q. e. d.

Schol. Hinc sequitur affectus animalium, quae irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem), ad affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus et homo libidine procreandi; at ille libidine equina, hic autem humana. Sic etiam libidines ei appetitus insectorum, piscium et avium alii atque alii esse debent. Quamvis itaque unumquodque individuum sua, qua constat natura, contentum vivat eaque gaudeat; vita tamen illa, qua unumquodque est contentum, et gaudium nihil aliud est, quam idea seu anima eiusdem individui; atque adeo gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt. Denique ex praecedenti propositione sequitur, non parum etiam interesse inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur, et inter gaudium, quo potitur philosophus, quod hic in transitu monere volui. Atque haec de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de iis, qui ad eundem referuntur, quatenus agit.

Propos. LVIII. Praeter laetitiam et cupiditatem, quae passiones sunt, alii laetitiae et cupiditatis affectus dantur, qui ad nos, quatenus agimus, referuntur.

Demonstr. Quum mens se ipsam suamque agendi potentiam concipit, laetatur (per prop. 53. huius). Mens autem se ipsam necessario contemplatur, quando veram sive adaequatam ideam concipit (per prop. 43. part. 2.). At mens quasdam idias adaequatas concipit (per schol. 2. prop. 40. part. 2.). Ergo eatenus etiam laetatur, quatenus ideas adaequatas concipit, hoc est (per prop. 1. huius) quatenus agit. Deinde mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, in suo esse perseverare conatur (per prop. 9. huius). At per conatum cupiditatem intelligimus (per eiusdem schol.). Ergo cupiditas ad nos refertur etiam quatenus intelligimus, sive (per prop. 1. huius) quatenus agimus; q. e. d.

Propos. LIX. Inter omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, referuntur, nulli sunt, quam qui ad laetitiam vel cupiditatem referuntur.

Demonstr. Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur, ut eorum quas dedimus definitiones ostendunt. Per tristitiam autem intelligimus, quod mentis cogitandi potentia minuitur vel coërcetur (per prop. 11. huius et eius schol.); adeoque mens quatenus contristatur, eatenus eius intelligendi, hoc est, eius agendi potentia (per prop. 1. huius) minuitur vel coërcetur. Adeoque nulli tristiae affectus ad mentem referri possunt, quatenus agit, sed tantum affectus laetitiae et cupiditatis, qui (per prop. praec.) eatenus etiam ad mentem referuntur; q. e. d.

Schol. Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad fortitudinem refero, quam in animositatem et generositatem distinguo. Nam per animositatem intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere. Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas et animi in periculis praesentia etc. animositatis sunt species; modestia autem, clementia etc. species generositatis sunt. Atque his puto me praecipuos affectus animique fluctuationes, quae ex compositione trium primitivorum affectuum, nempe cupiditatis, laetitiae et tristitiae oriuntur, explicuisse perque primas suas causas ostendisse. Ex quibus apparet, nos a causis externis multis modis agitari, nosque, perinde ut maris undae a contrariis ventis agitatae, fluctuare nostri eventus atque fati inscios. At dixi, me praecipuos tantum, non omnes, qui dari possunt, animi conflictus ostendisse. Nam eadem via, qua supra, procedendo facile possumus ostendere amorem esse iunctum poenitentiae, dedignationi, pudori etc. Imo unicuique ex iam dictis clare constare credo, affectus tot modis, alios cum aliis, posse componi, indeque tot variationes oriri, ut nullo numero definiri queant. Sed ad meum institutum praecipuos tantum enumeravisse sufficit; nam reliqui, quos omisi, plus curiositatis,

quam utilitatis haberent. Attamen de amore hoc notandum restat, quod scilicet saepissime contingit, dum re, quam appetebamus, fruimur, ut corpus ex ea fruitione novam acquirat constitutionem, a qua aliter determinatur, et aliae rerum imagines in eo excitantur, et simul mens alia imaginari aliaque cupere incipit. Ex. gr. quum aliquid, quod nos sapore delectare solet, imaginamur, eodem frui, nempe comedere cupimus. At quam diu eodem sic fruimur, stomachus adimpletur corpusque aliter constituitur. Si igitur corpore iam aliter dispositio eiusdem cibi imago, quia ipse praesens adest, fomentetur, et consequenter conatus etiam sive cupiditas eundem comedendi huic cupiditati seu conatui nova illa constitutio repugnabit, et consequenter cibi, quem appetebamus, praesentia odiosa erit, et hoc est, quod fastidium et taedium vocamus. Caeterum corporis affectiones externas, quae in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus etc. neglexi, quia ad solum corpus absque ulla ad mentem relatione referuntur. Denique de affectuum definitionibus quaedam notanda sunt, quas propterea hic ordine repetam, et quid in unaquaque observandum est, iisdem interponam.

Affectuum Definitiones.

I. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.

Explic. Diximus supra in scholio propositionis 9. huius partis, cupiditatem esse appetitum cum eiusdem conscientia; appetitum autem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Sed in eodem scholio etiam monui, me revera inter humanum appetitum et cupiditatem nullam agnoscere differentiam. Nam sive homo sui appetitus sit conscius, sive non sit, manet tamen appetitus unus idemque; atque adeo, ne tautologiam committere viderer, cupiditatem per appetitum explicare nolui; sed eandem ita definire studui, ut omnes humanae naturae conatus, quos nomine appetitus, voluntatis, cupiditatis vel impetus significamus, una comprehenderem. Potueram enim dicere, cupiditatem esse ipsam hominis essen-

tiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum: sed ex hac definitione (per prop. 23. part. 2.) non sequeretur, quod mens possit suae cupiditatis sive appetitus esse conscia. Igitur ut huius conscientiae causam involverem, necesse fuit (per eandem prop.) addere: quatenus ex data quacumque eius affectione determinata etc. Nam per affectionem humanae essentiae quamcumque eiusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, sive quod ipsa per solum cogitationis, sive per solum extensionis attributum concipiatur, sive denique quod ad utrumque simul referatur. Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscumque conatus, impetus, appetitus et volitiones, qui pro varia eiusdem hominis constitutione varii et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, et quo se vertat nesciat.

II. Laetitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem.

III. Tristitia est hominis transitio a maiore ad minorem perfectionem.

Explic. Dico transitionem. Nam laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, eiusdem absque laetitiae affectu compos esset; quod clarius apparet ex tristitiae affectu, qui huic est contrarius. Nam quod tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistit, non autem in ipsa minore perfectione, nemo negare potest, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicuius perfectionis est particeps. Nec dicere possumus, quod tristitia in privatione maioris perfectionis consistat; nam privatio nihil est. Tristitiae autem affectus actus est, qui propterea nullus alius esse potest, quam actus transeundi ad minorem perfectionem, hoc est, actus, quo hominis agendi potentia minuitur vel coërcetur. Vid. schol. prop. 11. huius. Caeterum definitiones hilaritatis, titillationis, melancholiae et doloris omitto, quia ad corpus potissimum referuntur et non nisi laetitiae aut tristitiae sunt species.

IV. Admiratio est rei alicuius imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem. Vide prop. 52. cum eiusdem schol.

Explic. In scholio propositionis 18. partis 2. ostendimus, quaenam sit causa, cur mens ex contemplatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, videlicet, quia earum rerum imagines invicem concatenatae et ita ordinatae sunt, ut alia aliam sequatur, quod quidem concipi nequit, quando rei imago nova est; sed mens in eiusdem rei contemplatione detinebitur, donec ab aliis causis ad alia cogitandum determinetur. Rei itaque novae imaginatio in se considerata eiusdem naturae est, ac reliquae, et hac de causa ego admirationem inter affectus non numero, nec causam video, cur id facerem, quandoquidem haec mentis distractio ex nulla causa positiva, quae mentem ab aliis distrahat, oritur, sed tantum ex eo, quod causa, cur mens ex unius rei contemplatione ad alia cogitandum determinatur, deficit. Tres igitur (ut in schol. prop. 11. huius monui) tantum affectus primitivos seu primarios agnosco, nempe laetitiae, tristitiae et cupiditatis; nec alia de causa verba de admiratione feci, quam quia usu factum est, ut quidam affectus, qui ex tribus primitivis derivantur, aliis nominibus indicari soleant, quando ad obiecta, quae admiramur, referuntur; quae quidem ratio me ex aequo movet, ut etiam contemtus definitionem his adiungam.

V. Contemtus est rei alicuius imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt. Vid. schol. prop. 52. huius.

Definiones venerationis et dedignatonis missas hic facio, quia nulli, quod sciam, affectus ex his nomen trahunt.

VI. Amor est laetitia concomitante idea causae externae.

Explic. Haec definitio satis clare amoris essentiam explicat. Illa vero auctorum, qui defi-

niunt amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae, non amoris essentiam, sed eius proprietatem exprimit; et quia amoris essentia non satis ab auctoribus perspecta fuit, ideo neque eius proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt, et hinc factum, ut eorum definitionem admodum obscuram esse omnes iudicaverint. Verum notandum, quum dico, proprietatem esse in amante, se voluntate iungere rei amatae, me per voluntatem non intelligere consensum vel animi deliberationem seu liberum decretum (nam hoc fictitium esse demonstravimus propros. 48. partis 2.), nec etiam cupiditatem sese iungendi rei amatae, quando abest, vel perseverandi in ipsius praesentia, quando adest (potest namque amor absque hac aut illa cupiditate concipi); sed per voluntatem me acquiescentiam intelligere, quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua laetitia amantis corroboratur aut saltem fovetur.

VII. Odium est tristitia concomitante idea causae externae.

Explic. Quae hio notanda sunt, ex dictis in praecedentis definitionis explicatione facile percipiuntur. Vide praeterea schol. prop. 13 huius partis.

VIII. Propensio est laetitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est laetitiae.

IX. Aversio est tristitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est tristitiae. De his vide schol. prop. 15. huius.

X. Devotio est amor erga eum, quem admiramur.

Explic. Admirationem oriri ex rei novitate, ostendimus propositione 52. huius. Si igitur contingat, ut id quod admiramur saepe imaginemur, idem admirari desinemus; atque adeo videmus, devotionis affectum facile in simplicem amorem degenerare.

XI. Irrisio est laetitia orta ex eo, quod aliquid quod contemnimus in re, quam odimus, ei inesse imaginamur.

Explic. Quatenus rem, quam odimus, contem-

nimus, eatenus de eadem existentiam negamus (vide schol. prop. 52. huius), et eatenus (per prop. 20. huius) laetamur. Sed quoniam supponimus, hominem id, quod irridet, odio tamen habere, sequitur, hanc laetitiam solidam non esse. Vide schol. prop. 47, huius.

XII. Spes est inconstans laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus.

XIII. Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus. Vide de his schol. 2. prop. 18. huius.

Explic. Ex his definitionibus sequitur, non dari spem sine metu, neque metum sine spe. Qui enim spe pendet et de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari (per prop. 19. huius) et consequenter, dum spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in metu est, hoc est, de rei quam odit eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod eiusdem rei existentiam secludit; atque adeo (per prop. 20. huius) laetatur, et consequenter eatenus spem habet, ne eveniat.

XIV. Securitas est laetitia orta ex rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

XV. Desperatio est tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

Explic. Oritur itaque ex spe securitas et ex metu desperatio, quando de rei eventu dubitandi causa tollitur, quod fit, quia homo rem praeteritam vel futuram adesse imaginatur et ut praesentem contemplatur; vel quia alia imaginatur, quae existentiam earum rerum secludunt, quae ipsi dubium iniiciebant. Nam tametsi de rerum singularium eventu (per coroll. prop. 31. part. 2.) nunquam possumus esse certi; fieri tamen potest, ut de earum eventu non dubitemus. Aliud enim esse ostendimus (vide schol. prop. 49. part. 2.) de re non dubitare, aliud rei certitudinem habere; atque adeo fieri potest; ut ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae vel tristitiae

affectu afficiamur ac ex rei praesentis imagine, ut in propositione 18. huius demonstravimus, quam cum eiusdem scholio 2. vide.

XVI. Gaudium est laetitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVII. Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVIII. Commiseratio est tristitia concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit. Vid. schol. prop. 22. et schol. prop. 27. huius.

Explic. Inter commiserationem et misericordiam nulla videtur esse differentia, nisi forte, quod commiseratio singularem affectum respiciat, misericordia autem eius habitum.

XIX. Favor est amor erga aliquem, qui alteri benefecit.

XX. Indignatio est odium erga aliquem, qui alteri malefecit.

Explic. Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat. Caeterum horum affectuum causam vide in coroll. 1. propos. 27. et scholio propos. 22. huius partis.

XXI. Existimatio est de aliquo prae amore plus iusto sentire.

XXII. Despectus est de aliquo prae odio minus iusto sentire.

Explic. Est itaque existimatio amoris, et despectus odii effectus sive proprietas; atque adeo potest *existimatio* etiam definiri, quod sit amor, quatenus hominem ita afficit, ut de re amata plus iusto sentiat, et contra *despectus*, quod sit odium, quatenus hominem ita afficit, ut de eo, quem odio habet, minus iusto sentiat. Vide de his schol. prop. 26. huius.

XXIII. Invidia est odium, quatenus hominem ita afficit, ut ex alterius felicitate contristetur, et contra ut ex alterius malo gaudeat.

Explic. Invidiae opponitur communiter misericordia, quae proinde invita vocabuli significatione sic definiri potest:

XXIV. Misericordia est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.

Explic. Caeterum de invidia vide schol. prop. 24. et schol. prop. 32. huius. Atque hi affectus laetitiae et tristitiae sunt, quos idea rei externae comitatur tanquam causa per se vel per accidens. Hinc ad alios transeo, quos idea rei internae comitatur tanquam causa.

XXV. Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur.

XXVI. Humilitas est tristitia orta ex eo, quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur.

Explic. Acquiescentia in se ipso humilitati opponitur, quatenus per eandem intelligimus laetitiam, quae ex eo oritur, quod nostram agendi potentiam contemplamur. Sed quatenus per ipsam etiam intelligimus laetitiam concomitante idea alicuius facti, quod nos ex mentis libero decreto fecisse credimus, tum poenitentiae opponitur, quae a nobis sic definitur:

XXVII. Poenitentia est tristitia concomitante idea alicuius facti, quos nos ex libero mentis decreto fecisse credimus.

Explic. Horum affectuum causas ostendimus in schol. prop. 51. huius partis et prop. 53. 54. 55. eiusque schol. De libero autem mentis decreto vide schol. prop. 35. part. 2. Sed hic praeterea notandum venit, mirum non esse, quod omnes omnino actus, qui ex consuetudine *pravi* vocantur, sequatur tristitia, et illos, qui *recti* dicuntur, laetitia. Nam hoc ab educatione potissimum pendere, facile ex supra dictis intelligimus. Parentes nimirum illos exprobrando liberosque propter

eosdem saepe obiurgando, hos contra suadendo et laudando effecerunt, ut tristitiae commotiones illis, laetitiae vero his iungerentur. Quod ipsa etiam experientia comprobatur. Nam consuetudo et religio non est omnibus eadem; sed contra, quae apud alios sacra, apud alios profana, et quae apud alios honesta, apud alios turpia sunt. Prout igitur unusquisque educatus est, ita facti alicuius poenitet vel eodem gloriatur.

XXVIII. Superbia est de se prae amore sui plus iusto sentire.

Explic. Differt igitur superbia ab existimatione, quod haec ad obiectum externum, superbia autem ad ipsum hominem de se plus iusto sentientem referatur. Caeterum ut existimatio amoris, sic *superbia* philautiae effectus vel proprietas est, quae propterea etiam definiri potest, quod sit amor sui sive acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus iusto sentiat. Vid. schol. prop. 26. huius. Huic affectui non datur contrarius. Nam nemo de se prae odio sui minus iusto sentit; imo nemo de se minus iusto sentit, quatenus imaginatur, se hoc vel illud non posse. Nam quicquid homo imaginatur se non posse, id necessario imaginatur, et hac imaginatione ita disponitur, ut id agere revera non possit, quod se non posse imaginatur. Quam diu enim imaginatur se hoc vel illud non posse, tam diu ad agendum non est determinatus; et consequenter tam diu impossibile ei est, ut id agat. Verumenimvero si ad illa attendamus, quae a sola opinione pendent, concipere poterimus fieri posse, ut homo de se minus iusto sentiat. Fieri enim potest, ut aliquis, dum tristis imbecillitatem contemplatur suam, imaginetur, se ab omnibus contemni; idque, dum reliqui nihil minus cogitant, quam ipsum contemnere. Potest praeterea homo de se minus iusto sentire, si aliquid de se in praesenti neget cum relatione ad futurum tempus, cuius est incertus; ut quod neget, se nihil certi posse concipere nihilque nisi prava vel turpia posse cupere vel agere etc. Possumus deinde dicere, aliquem de se minus

14*

iusto sentire, quum videmus, ipsum ex nimio pudoris metu ea non audere, quae alii ipsi aequales audent. Hunc igitur affectum possumus superbiae opponere, quem *abiectionem* vocabo. Nam ut ex acquiescentia in se ipso superbia, sic ex humilitate abiectio oritur; quae proinde a nobis sic definitur:

XXIX. Abiectio est de se prae tristitia minus iusto sentire.

Explic. Solemus tamen saepe superbiae humilitatem opponere; sed tum magis ad utriusque effectus, quam naturam attendimus. Solemus namque illum *superbum* vocare, qui nimis gloriatur (vide schol. prop. 30. huius), qui non nisi virtutes suas et aliorum non nisi vitia narrat, qui omnibus praeferri vult, et qui denique ea gravitate et ornatu incedit, quo solent alii, qui longe supra ipsum sunt positi. Contra illum *humilem* vocamus, qui saepius erubescit, qui sua vitia fatetur et aliorum virtutes narrat, qui omnibus cedit, et qui denique submisso capite ambulat et se ornare negligit. Caeterum hi affectus, nempe humilitas et abiectio, rarissimi sunt. Nam natura humana in se considerata contra eosdem, quantum potest, nititur (vide prop. 15. et 54. huius); et ideo qui maxime creduntur abiecti et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.

XXX. Gloria est laetitia concomitante idea alicuius nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur.

XXXI. Pudor est tristitia concomitante idea alicuius actionis, quam alios vituperare imaginamur.

Explic. De his vide scholium propositionis 30. huius partis. Sed hic notanda est differentia, quae est inter pudorem et verecundiam. Est enim *pudor* tristitia, quae sequitur factum, cuius pudet; *verecundia* autem est metus seu timor pudoris, quo homo continetur, ne aliquid turpe committat. Verecundiae opponi solet *impudentia*, quae revera affectus non est, ut suo loco ostendam: sed affectuum nomina (ut iam monui) magis eorum usum, quam naturam respiciunt. Atque his *laetitiae et tristitiae affectus*, quos explicare proposueram,

absolvi. Pergo itaque ad illos, quos ad *cupiditatem* refero.

XXXII. Desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi, quae eiusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae eiusdem rei appetendae existentiam secludunt, coërcetur.

Explic. Quum alicuius rei recordamur, ut iam saepe diximus, eo ipso disponimur, ad eandem eodem affectu contemplandum, ac si res praesens adesset; sed haec dispositio seu conatus, dum vigilamus, plerumque cohibetur ab imaginibus rerum, quae existentiam eius, cuius recordamur, secludunt. Quando itaque rei meminimus, quae nos aliquo laetitiae genere afficit, eo ipso conamur eandem cum eodem laetitiae affectu ut praesentem contemplari; qui quidem conatus statim cohibetur memoria rerum, quae illius existentiam secludunt. Quare desiderium revera tristitia est, quae laetitiae opponitur illi, quae ex absentia rei, quam odimus, oritur, de qua vide scholium propositionis 47. huius partis. Sed quia nomen desiderium cupiditatem respicere videtur, ideo hunc affectum ad cupiditatis affectus refero.

XXXIII. Aemulatio est alicuius rei cupiditas, quae nobis ingeneratur ex eo, quod alios eandem cupiditatem habere imaginamur.

Explic. Qui fugit, quia alios fugere, vel qui timet, quia alios timere videt, vel etiam ille, qui ex eo, quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit, corpusque movet, quasi ipsius manus combureretur, eum imitari quidem alterius affectum, sed non eundem aemulari dicemus; non quia aliam aemulationis, aliam imitationis novimus causam, sed quia usu factum est, ut illum tantum vocemus aemulum, qui id, quod honestum, utile vel iucundum esse iudicamus, imitatur. Caeterum de aemulationis causa vide propositionem 27. huius partis cum eius scholio. Cur autem huic affectui plerumque iuncta sit invidia, de eo vide propositionem 32. huius cum eiusdem scholio.

XXXIV. Gratia seu gratitudo est cupiditas seu amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit. Vide prop. 39. cum schol. prop. 41. huius.

XXXV. Benevolentia est cupiditas benefaciendi ei, cuius nos miseret. Vide schol. prop. 27. huius.

XXXVI. Ira est cupiditas, qua ex odio incitamur ad illi quem odimus malum inferendum. Vide prop. 39. huius.

XXXVII. Vindicta est cupiditas, qua ex reciproco odio concitamur ad malum inferendum ei, qui nobis pari, affectu damnum intulit. Vide coroll. 2. prop. 40. huius cum eiusdem schol.

XXXVIII. Crudelitas seu saevitia est cupiditas qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cuius nos miseret.

Explic. Crudelitati opponitur *clementia*, quae passio non est, sed animi potentia, qua homo iram et vindictam moderatur.

XXXIX. Timor est cupiditas maius quod metuimus malum minore vitandi. Vide schol. prop. 39. huius.

XL. Audacia est cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod eius aequales subire metuunt.

XLI. Pusillanimitas dicitur de eo, cuius cupiditas coërcetur timore periculi, quod eius aequales subire audent.

Explic. Est igitur pusillanimitas nihil aliud, quam metus alicuius mali, quod plerique non solent metuere; quare ipsam ad cupiditatis affectus non refero. Eandem tamen hic explicare volui, quia quatenus ad cupiditatem attendimus, affectui audaciae revera opponitur.

XLII. Consternatio dicitur de eo, cuius cupiditas malum vitandi coërcetur admiratione mali, quod timet.

Explic. Est itaque consternatio pusillanimitatis species. Sed quia consternatio ex duplici timore oritur, ideo commodius definiri potest, quod sit metus, qui hominem stupefactum aut fluctuantem ita continet, ut is malum amovere non possit.

Dico stubefactum quatenus eius cupiditatem malum amovendi admiratione coërcere intelligimus. Fluctuantem autem dico, quatenus concipimus eandem cupiditatem coërceri timore alterius mali, quod ipsum aeque cruciat: unde fit, ut quodnam ex duobus avertat nesciat. De his vide schol. prop. 39. et schol. prop. 52. huius. Caeterum de pusillanimitate et audacia vide schol. prop. 51. huius.

XLIII. Humanitas seu modestia est cupiditas ea faciendi quae hominibus placent, et omittendi quae displicent.

XLIV. Ambitio est immodica gloriae cupiditas.

Explic. Ambitio est cupiditas, qua omnes affectus (per prop. 27. et 31. huius) foventur et corroborantur; et ideo hic affectus vix superari potest. Nam quam diu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur. „Optimus quisque, inquit Cicero, maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt" etc.

XLV. Luxuria est immoderata convivandi cupiditas vel etiam amor.

XLVI. Ebrietas est immoderata potandi cupiditas et amor.

XLVII. Avaritia est immoderata divitiarum cupiditas et amor.

XLVIII. Libido est etiam cupiditas et amor in commiscendis corporibus.

Explic. Sive haec coëundi cupiditas moderata sit sive non sit, libido appellari solet. Porro hi quinque affectus (ut in schol. prop. 56. huius monui) contrarios non habent. Nam modestia species est ambitionis, de qua vide schol. prop. 29. huius. Temperantiam deinde, sobrietatem et castitatem mentis potentiam, non autem passionem indicare, iam etiam monui. Et tametsi fieri potest, ut homo avarus, ambitiosus vel timidus a nimio cibo, potu et coitu abstineat, avaritia tamen, ambitio et timor luxuriae, ebrietati vel castitati non sunt contrarii. Nam avarus in cibum et potum alienum ingurgitare plerumque desiderat. Ambitiosus autem, modo speret fore clam, in nulla

re sibi temperabit, et si inter ebrios vivat et libidinosos, ideo quia ambitiosus est, proclivior erit ad eadem vitia. Timidus denique id quod non vult facit. Nam quamvis mortis vitandae causa divitias in mare proiiciat, manet tamen avarus; et si libidinosus tristis est, quod sibi morem gerere nequeat, non desinit propterea libidinosus esse. Et absolute hi affectus non tam ipsos actus convivandi, potandi etc. respiciunt, quam ipsum appetitum et amorem. Nihil igitur his affectibus opponi potest praeter generositatem et animositatem, de quibus in seqq.

Definitiones *zelotypiae* et reliquarum animi fluctuationum silentio praetermitto, tam quia ex compositione affectuum, quos iam definivimus, oriuntur, quam quia pleraeque nomina non habent, quod ostendit ad usum vitae sufficere, easdem in genere tantummodo noscere. Caeterum ex definitionibus affectuum, quos explicuimus, liquet, eos *omnes a cupiditate, laetitia vel tristitia oriri*, seu potius nihil praeter hos tres esse, quorum unusquisque variis nominibus appellari solet propter varias eorum relationes et denominationes extrinsecas. Si iam ad hos primitivos et ad ea, quae de natura mentis supra diximus, attendere velimus, affectus, quatenus ad solam mentem referuntur, sic definire poterimus.

Affectuum generalis definitio.

Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis vel alicuius eius partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.

Explic. Dico primo affectum seu passionem animi esse „confusam ideam.“ Nam mentem eatenus tantum pati ostendimus (vide prop. 3. huius), quatenus ideas inadaequatas sive confusas habet. Dico deinde, „qua mens maiorem vel minorem sui corporis vel alicuius eius partis existendi vim, quam antea, affirmat.“ Omnes enim corporum ideae, quas habemus, magis nostri corporis actua-

lem constitutionem (per coroll. 2. prop. 16. part. 2.), quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam constituit, corporis vel alicuius eius partis constitutionem indicare vel exprimere debet, quam ipsum corpus vel aliqua eius pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia sive existendi vis augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur. Sed notandum, quum dico, „maiorem vel minorem existendi vim, quam antea“ me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat, sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit, quam antea. Et quia essentia mentis in hoc consistit (per prop. 11. et 13. part. 2.), quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod mens ad maiorem minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore vel aliqua eius parte affirmare contingit, quod plus minusve realitatis involvit, quam antea. Quum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis vel alicuius eius partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia et actualis cogitandi potentia ex obiecti praestantia aestimatur. Addidi denique: „et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad aliud cogitandum determinatur,“ ut praeter laetitiae et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem.

Ethices

Pars quarta.

De servitute humana seu de affectuum viribus.

Praefatio.

Humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus servitutem voco. Homo enim affectibus obnoxius sui iuris non est, sed fortunae, in cuius potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi. Huius rei causam, et quid praeterea affectus boni vel mali habent, in hac parte demonstrare proposui. Sed antequam incipiam, pauca de perfectione et imperfectione, deque bono et malo praefari lubet.

Qui rem aliquam facere constituit eamque perfecit, rem suam perfectam esse non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem auctoris illius operis et scopum recte noverit aut se novisse crediderit, dicet. Ex. gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritque scopum auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam esse dicet, et contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem eius auctor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum si quis opus aliquod videt, cuius simile nunquam viderat, nec mentem opificis novit, is sane scire non poterit, opusne illud perfectum, an imperfectum sit. Atque haec videtur prima fuisse horum vocabulorum significatio. Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium etc. exemplaria excogitare, et alia rerum exem-

plaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam eiusmodi rei formaverat, viderat convenire, et id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quamquam ex opificis sententia consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae scilicet humana manu non sunt factae, perfectas aut imperfectas vulgo appellent; solent namque homines tam rerum naturalium, quam artificialium ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent et quas naturam (quam nihil nisi alicuius finis causa agere existimant) intueri credunt sibique exemplaria proponere. Quum itaque aliquid in natura fieri vident, quod cum concepto exemplari, quod rei eiusmodi habent, minus convenit, ipsam naturam tum defecisse vel peccavisse, remque illam imperfectam reliquisse credunt. Videmus itaque homines consuevisse, res naturales perfectas aut imperfectas vocare magis ex praeiudicio, quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in primae partis appendice naturam propter finem non agere; aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necesitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus. Vid. prop. 16. part. 1. Ratio igitur seu causa, cur Deus seu natura agit et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium vel finem habet nullum. Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicuius rei veluti principium seu causa primaria consideratur. Ex. gr. quum dicimus habitationem causam fuisse finalem huius aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens, quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant. Sunt namque, ut iam saepe dixi, suarum quidem actionum et appetituum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur. Quod praeterea vulgo aiunt, naturam aliquando deficere vel peccare, resque imperfectas producere, inter commenta numero, de quibus in appendice partis primae egi. Per-

fectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sum, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod eiusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus. Et hac de causa supra (defin. 6. part. 2.) dixi me per realitatem et perfectionem idem intelligere. Solemus enim omnia naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notionem entis, quae ad omnia absolute naturae individua pertinet. Quatenus itaque naturae individua ad hoc genus revocamus, et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis seu realitatis, quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia etc., eatenus ipsa imperfecta appellamus, quia nostram mentem non aeque afficiunt, ac illa, quae perfecta vocamus, et non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat vel quod natura peccaverit. Nihil enim naturae alicuius rei competit, nisi id quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur; et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit.

Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala, et etiam indifferens esse. Ex gr. musica bona est melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona neque mala. Verum quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus: per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus. Deinde homines perfectiores aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt. Nam apprime notandum est, quum dico, aliquem a minore ad maiorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere, quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur (equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur); sed quod

eius agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus. Denique per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est, rei cuiscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit, quandoquidem rerum essentia nullum certum et determinatum existendi tempus involvit; sed res quaecumque, sive ea perfectior sit sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint.

Definitiones.

I. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.

II. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicuius simus compotes.

De his praecedentem vide praefationem sub finem.

III. Res singulares voco contingentes, quatenus dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat.

IV. Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum.

In schol. 1. prop. 33. part. 1. inter possibile et contingens nullam feci differentiam, quia ibi non opus erat haec accurate distinguere.

V. Per contrarios affectus in seqq. intelligam eos, qui hominem in diversum trahunt, quamvis eiusdem sint generis, ut luxuries et avaritia, quae amoris sunt species; nec natura, sed per accidens sunt contrarii.

VI. Quid per affectum erga rem futuram, praesentem et praeteritam intelligam, explicui in schol. 1. et 2. prop. 18. part. 3. quod vide.

Sed venit hic praeterea notandum, quod ut loci, sic etiam temporis distantiam non nisi usque ad certum quendam limitem possumus distincte imaginari: hoc est, sicut omnia illa obiecta, quae

ultra ducentos pedes a nobis distant, seu quorum distantia a loco, in quo sumus, illam superat, quam distincte imaginamur, aeque a nobis distare, et perinde ac si in eodem plano essent, imaginari solemus; sic etiam obiecta, quorum existendi tempus longiore a praesenti intervallo abesse imaginamur, quam quod distincte imaginari solemus, omnia aeque longe a prasenti distare imaginamur et ad unum quasi temporis momentum referimus.

VII. Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo.

VIII. Per virtutem et potentiam idem inteligo; hoc est (per prop. 7. part. 3.) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

Axioma.

Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacumque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui.

Propositiones.

Propos. I. Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum.

Demonstr. Falsitas in sola privatione cognitionis, quam ideae inadaequatae involvunt, consistit (per prop. 35. part. 2.), nec ipsae aliquid habent positivum, propter quod falsae dicuntur (per prop. 33. part. 2.); sed contra, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (per prop. 32. part. 2.). Si igitur id, quod idea falsa positivum habet, praesentia veri, quatenus verum est, tolleretur, tolleretur ergo idea vera a se ipsa, quod (per prop. 4. part. 3.) est absurdum. Ergo nihil, quod idea etc.; q. e. d.

Schol. Intelligitur haec propositio clarius ex coroll. 2. prop. 16. part. 2. Nam imaginatio idea est, quae magis corporis humani praesentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte, sed confuse; unde fit, ut mens errare dicatur. Ex gr. quum solem intuemur, eundem ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; in quo tam diu fallimur, quam diu veram eius distantiam ignoramus; sed cognita eiusdem distantia

tollitur quidem error; sed non imaginatio, hoc est, idea solis, quae eiusdem naturam eatenus tantum explicat, quatenus corpus ab eodem afficitur; adeoque quamvis veram eiusdem distantiam noscamus, ipsum nihilo minus prope nobis adesse imaginabimur. Nam ut in schol. prop. 35. part. 2. diximus, non ea de causa solem adeo propinquum imaginamur, quia eius veram distantiam ignoramus; sed quia mens eatenus magnitudinem solis concipit, quatenus corpus ab eodem afficitur. Sic quum solis radii aquae superficiei incidentes ad nostros oculos reflectuntur, eundem perinde, ac si in aqua esset, imaginamur; tametsi verum eius locum noverimus. Et si reliquae imaginationes, quibus mens fallitur, sive eae naturalem corporis constitutionem, sive quod eiusdem agendi potentiam augeri vel minui indicant, vero non sunt contrariae, nec eiusdem praesentia evanescunt. Fit quidem, quum falso aliquod malum timemus, ut timor evanescat audito vero nuntio; sed contra etiam fit, quum malum, quod certe venturum est, timemus, ut timor etiam evanescat audito falso nuntio. Atque adeo imaginationes non praesentia veri, quatenus verum, evanescunt; sed quia aliae occurrunt iis fortiores, quae rerum, quas imaginamur, praesentem existentiam secludunt, ut prop. 17. part. 2. ostendimus.

Propos. II. Nos eatenus patimur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.

Demonstr. Nos tum pati dicimur, quum aliquid in nobis oritur, cuius non nisi partialis sumus causa (per defin. 2. part. 3.), hoc est (per defin. 1. part. 3.) aliquid, quod ex solis legibus nostrae naturae deduci nequit. Patimur igitur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis nequit concipi; q. e. d.

Propos. III. Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur.

Demonstr. Patet ex axiomate huius partis. Nam dato homine datur aliquid aliud, puta A potentius, et dato A datur deinde aliud, puta B, ipso A potentius, et hoc in infinitum. Ac proinde potentia hominis potentia alterius

rei definitur, et a potentia causarum externarum infinite superatur; q. e. d.

Propos. IV. Fieri non potest, ut homo non sit naturae pars et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa.

Demonstr. Potentia, qua res singulares, et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei sive naturae potentia (per coroll. prop. 24. part. 1.), non quatenus infinita est, sed quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest (per prop. 7. part. 3.). Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu naturae potentiae, hoc est (per prop. 34. part. 1.), essentiae. Quod erat primum. Deinde si fieri possit, ut homo nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur (per prop. 4. et 6. part. 3.) ut non possit perire, sed ut semper necessario existeret. Atque hoc sequi deberet ex causa, cuius potentia finita aut infinita sit, nempe vel ex sola hominis potentia, qui sicilicet potis esset, ut a se removeret reliquas mutationes, quae a causis externis oriri possent; vel infinita naturae potentia, a qua omnia singularia ita dirigerentur, ut homo nullas alias posset pati mutationes, nisi quae ipsius conservationi inserviunt. At primum (per prop. praeced., cuius demonstratio universalis est et ad omnes res singulares applicari potest) est absurdum. Ergo si fieri potest, ut homo nullas pateretur mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possent intelligi, et consequenter (sicut iam ostendimus) ut semper necessario existeret, id sequi deberet ex Dei infinita potentia; et consequenter (per prop. 16. part. 1.) ex necessitate divinae naturae, quatenus alicuius hominis idea affectus consideratur, totius naturae ordo, quatenus ipsa sub existensionis et cogitationis attributis concipitur, deduci deberet. Atque adeo (per prop. 21. part. 1.) sequeretur, ut homo esset infinitus, quod (per 1. part. huius demonstrationis) est absurdum. Fieri itaque nequit, ut homo nullas alias patiatur mutationes, nisi quarum ipse adaequata sit causa; q. e. d.

Coroll. II. Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque naturae

ordinem sequi et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare.

Propos. V. Vis et incrementum cuiuscumque passionis, eiusque in existendo perseverantia non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata.

Demonstr. Passionis essentia non potest per solam nostram essentiam explicari (per defin. 1. et 2. part. 3), hoc est (per prop. 7. part. 3), passionis potentia definiri nequit potentia, qua in nostro esse perseverare conamur; sed (ut prop. 16. part. 2. ostensum est) definiri necessario debet potentia causae externae cum nostra comparata; q. e. d.

Propos. VI. Vis alicuius passionis seu affectus reliquas hominis actiones seu potentiam superare potest, ita ut affectus pertinaciter homini adhaereat.

Demonstr. Vis et incrementum cuiuscumque passionis eiusque in existendo perseverantia definitur potentia causae externae cum nostra comparata (per prop. praec.); adeoque (per prop. 3. huius) hominis potentiam superare potest etc.; q. e. d.

Propos. VII. Affectus nec coërceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo.

Demonstr. Affectus, quatenus ad mentem refertur, est idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat (per generalem affectuum definitionem, quae reperitur sub finem tertiae partis). Quum igitur mens aliquo affectu conflictatur, corpus afficitur simul affectione, qua eius agendi potentia augetur vel minuitur. Porro haec corporis affectio (per prop. 5. huius) vim a sua causa accipit perseverandi in suo esse; quae proinde nec coërceri nec tolli potest, nisi a causa corporea (per prop. 6. part. 2.), quae corpus afficiat affectione illi contraria (per prop. 5. part. 3.) et fortiore (per axioma huius). Atque adeo (per prop. 12. part. 2.) mens afficitur idea affectionis fortioris et contrariae priori,

hoc est (per general. affectuum defin.) mens afficietur affectu fortiori et contrario priori, qui scilicet prioris existentiam secludet vel tollet; ac proinde affectus nec tolli nec coërceri potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem; q. e. d.

Coroll. Affectus, quatenus ad mentem refertur, nec coërceri nec tolli potest, nisi per ideam corporis affectionis contrariae et fortioris affectione, qua patimur. Nam affectus, quo patimur, nec coërceri nec tolli potest, nisi per affectum eodem fortiorem eique contrarium (per prop. praec.), hoc est (per gener. affect. defin.), nisi per ideam corporis affectionis fortioris et contrariae affectioni, qua patimur.

Propos. VIII. Cognito boni et mali nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus eius sumus conscii.

Demonstr. Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest vel obest (per defin. 1. et 2. huius), hoc est (per prop. 7. part. 3.), quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet. Quatenus itaque (per defin. laetitiae et tristitiae, quas vide in schol. prop. 11. part. 3.) rem aliquam nos laetitia vel tristitia afficere percipimus, eandem bonam aut malam vocamus; atque adeo boni et mali cognito nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae idea, quae ex ipso laetitiae vel tristitiae affectu necessario sequitur (per prop. 22. part. 2.). At haec idea eodem modo unita est affectui, ac mens unita est corpori (per prop. 21. part. 2.), hoc est (ut in schol. eiusdem prop. ostensum), haec idea ab ipso affectu, sive (per gen. affect. defin.) ab idea corporis affectionis revera non distinguitur nisi solo conceptu. Ergo haec cognitio boni et mali nihil est aliud, quam ipse affectus, quatenus eiusdem sumus conscii.; q. e. d.

Propos. IX. Affectus, cuius causam in praesenti nobis adesse imaginamur, fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur.

Demonstr. Imaginatio est idea, qua mens rem ut praesentem contemplatur (vide eius defin. in schol. prop. 17. part. 2.), quae tamen magis corporis humani constitutionem, quam rei externae naturam indicat (per coroll. 2. prop. 16.

part. 2). Est igitur affectus (per gen. affect. defin.) imaginatio, quatenus corporis constitutionem indicat. At imaginatio (per prop. 17. part. 2.) intensior est, quam diu nihil imaginamur, quod rei externae praesentem existentiam secludit. Ergo etiam affectus, cuius causam in praesenti nobis adesse imaginamur, intensior seu fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur; q. e. d.

Schol. Quum supra in propositione 18. partis 3. dixerim, nos ex rei futurae vel praeteritae imagine eodem affectu affici, ac si res, quam imaginamur, praesens esset, expresse monui, id verum esse, quatenus ad solam ipsius rei imaginem attendimus (est enim eiusdem naturae, sive res imaginati simus sive non simus); sed non negavi eandem debiliorem reddi, quando alias res nobis praesentes contemplamur, quae rei futurae praesentem existentiam secludunt, quod tum monere neglexi, quia in hac parte de affectuum viribus agere constitueram.

Coroll. Imago rei futurae vel praeteritae, hoc est, rei, quam cum relatione ad tempus futurum vel praeteritum secluso praesenti contemplamur, caeteris paribus debilior est imagine rei praesentis, et consequenter affectus erga rem futuram vel praeteritam, caeteris paribus remissior est affectu erga rem praesentem.

Propos. X. Erga rem futuram, quam cito affuturam imaginamur, intensius afficimur, quam si eius existendi tempus longius a praesenti distare imaginaremur; et memoria rei, quam non diu praeteriisse imaginamur, intensius etiam afficimur, quam si eandem diu praeteriisse imaginaremur.

Demonstr. Quatenus enim rem cito affuturam, vel non diu praeteriisse imaginamur, eo ipso aliquid imaginamur, quod rei praesentiam minus secludit, quam si eiusdem futurum existendi tempus longius a praesenti distare, vel quod dudum praterierit, imaginaremur (ut per se notum); adeoque (per praeced. prop.) eatenus intensius erga eandem afficiemur; q. e. d.

Schol. Ex iis, quae ad definitionem 6. huius partis notavimus, sequitur, nos erga obiecta, quae a praesenti longiori temporis intervallo distant, quam quod imaginando determinare possumus, quamvis ab invicem longo

temporis intervallo distare intelligamus, aeque tamen remisse affici.

Propos. XI. Affectus erga rem, quam ut necessariam imaginamur, caeteris paribus intensior est, quam erga possibilem vel contingentem, sive non necessariam.

Demonstr. Quatenus rem aliquam necessariam esse imaginamur, eatenus eius existentiam affirmamus, et contra rei existentiam negamus, quatenus eandem non necessariam esse imaginamur (per schol. 1. prop. 33. part. 1.); ac proinde (per prop. 9. huius) affectus erga rem necessariam caeteris paribus intensior est, quam erga non necessariam; q. e. d.

Propos. XII. Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere et quam ut possibilem imaginamur, caeteris paribus intensior est, quam erga contingentem.

Demonstr. Quatenus rem ut contingentem imagiamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (per defin. 3. huius); sed contra (secundum hypothesin) quaedam imaginamur, quae eiusdem praesentem existentiam secludunt. At quatenus rem in futurum possibilem esse imaginamur, eatenus quaedam imaginamur, quae eiusdem existentiam ponunt (per defin. 4. huius), hoc est (per prop. 18. part. 3.) quae spem vel metum fovent; atque adeo affectus erga rem possibilem vehementior est; q. e. d.

Coroll. Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere et quam ut contingentem imaginamur, multo remissior est, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur.

Demonstr. Affectus erga rem, quam in praesenti existere imaginamur, intensior est, quam si eandem ut futuram imaginaremur (per coroll. prop. 9. huius), et multo vehementior est, si tempus futurum a praesenti non multum distare imaginaremur (per prop. 10. huius). Est itaque affectus erga rem, cuius existendi tempus longe a praesenti distare imaginamur, multo remissior, quam si eandem ut praesentem imaginaremur, et nihilo minus (per prop. praec.)

intensior est, quam si eandem rem ut contingentem imaginaremur. Atque adeo affectus erga rem contingentem multo remissior erit, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur; q. e. d.

Propos. XIII. **Affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, caeteris paribus remissior est, quam affectus erga rem praeteritam.**

Demonstr. Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (per defin. 3. huius). Sed contra (secundum hypothesin) quaedam imaginamur, quae eiusdem praesentem existentiam secludunt. Verum quatenus eandem cum relatione ad tempus praeteritum imaginamur, eatenus aliquid imaginari supponimur, quod ipsam ad memoriam redigit sive quod rei imaginem excitat (vide prop. 18. part. 2. cum eiusdem schol.), ac proinde eatenus efficit, ut ipsam ac si praesens esset contemplemur (per coroll. prop. 17. part. 2.). Atque adeo (per prop. 9. huius) affectus erga rem contingentem, qu amscimus in praesenti non existere, caeteris paribus remissior erit, quam affectus erga rem praeteritam; q. e. d.

Propos. XIV. **Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest; sed tantum quatenus ut affectus consideratur.**

Demonstr. Affectus est idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat (per gen. aff. defin.); atque adeo (per prop. 1. huius) nihil positivum habet, quod praesentia veri tolli possit; et consequenter vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest. At quatenus affectus est (vide prop. 8. huius), si fortior affectu coërcendo sit, eatenus tantum (per prop. 7. huius) affectum coërcere poterit; q. e. d.

Propos. XV. **Cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, multis aliis cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui vel coërceri potest.**

Demonstr. Ex vera boni et mali cognitione, quatenus haec (per prop. 8. huius) affectus est, oritur necessario cupiditas (per 1. affect. def.), quae eo est maior, quo affectus, ex quo oritur, maior est (per prop. 37. part. 3.). Sed quia haec cupiditas (per hypothesin) ex eo, quod aliquid vere intelligimus, oritur, sequitur ergo ipsa in nobis, quatenus agimus (per prop. 3. part. 3.). Atque adeo per solam nostram essentiam debet intelligi (per defin. 2. part. 3); et consequenter (per prop. 7. part. 3.) eius vis et incrementum sola humana potentia definiri debet. Porro cupiditates, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, eo etiam maiores sunt; quo hi affectus vehementiores erunt, atque adeo earum vis et incrementum (per prop. 5. huius) potentia causarum externarum definiri debet, quae, si cum nostra compararetur, nostram potentiam indefinite superat (per prop. 3 huius). Atque adeo cupiditates, quae ex similibus affectibus oriuntur, vehementiores esse possunt illa, quae ex vera boni et mali cognitione oritur; ac proinde (per prop. 7. huius) eandem coërcere vel restinguere poterunt; q. e. d.

Propos. XVI. Cupiditas, quae ex cognitione boni et mali, quatenus haec cognitio futurum respicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coërceri vel restingui potest.

Demonstr. Affectus erga rem, quam futuram imaginamur, remissior est, quam erga praesentem (per coroll. prop. 9. huius). At cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, tametsi haec cognitio circa res, quae in praesentia bonae sunt, versetur, restingui vel coërceri potest aliqua temeraria cupiditate (per prop. praeced., cuius demonstr. universalis est). Ergo cupiditas, quae ex eadem cognitione, quatenus haec futurum respicit, oritur, facilius coërceri vel restingui poterit etc.; q. e. d.

Propos. XVII. Cupiditas, quae oritur ex vera boni et mali cognitione, quatenus haec circa res contingentes versatur, multo adhuc facilius coërceri potest cupiditate rerum, quae praesentes sunt.

Demonstr. Propositio haec eodem modo, ac prop. praeced. demonstratur ex coroll. prop. 12. huius.

Schol. His me causam ostendisse credo, cur homines opinione magis, quam vera ratione commoveantur, et cur vera boni et mali cognitio animi commotiones excitet et saepe omni libidinis generi cedat. Unde illud poëtae natum: Video meliora proboque, deteriora sequor. Quod idem etiam Ecclesiastes in mente habuisse videtur, quum dixit: Qui auget scientiam, auget dolorem. Atque haec non eum in finem dico, ut inde concludam, praestabilius esse ignorare, quam scire, vel quod stulto intelligens in moderandis affectibus nihil intersit; sed ideo quia necesse est, nostrae naturae tam potentiam, quam impotentiam noscere, ut determinare possimus, quid ratio in moderandis affectibus possit et quid non possit; et in hac parte de sola humana impotentia me acturum dixi. Nam de rationis in affectus potentia separatim agere constitui.

Propos. XVIII. Cupiditas, quae ex laetitia oritur, caeteris paribus fortior est cupiditate, quae ex tristitia oritur.

Demonstr. Cupiditas est ipsa hominis essentia (per 1. affect. defin.) hoc est (per prop. 7. part. 3.) conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur. Quare cupiditas, quae ex laetitia oritur, ipse laetitiae affectu (per defin. laetitiae, quam vide in schol. prop. 11. part. 3.) iuvatur vel augetur; quae autem contra ex tristitia oritur, ipso tristitiae affectu (per idem schol.) minuitur vel coërcetur. Atque adeo vis cupiditatis, quae ex laetitia oritur, potentia humana, simul et potentia causae externae; quae autem ex tristitia, sola humana potentia definiri debet; ac proinde hac illa fortior est; q. e. d.

Schol. His paucis humanae impotentiae et inconstantiae causas, et cur homines rationis praecepta non servent, explicui. Superest iam, ut ostendam, quid id sit, quod ratio nobis praescribit, et quinam affectus cum rationis humanae regulis conveniant, quinam contra iisdem contrarii sint. Sed antequam haec prolixo nostro geometrico ordine demonstrare incipiam, lubet ipsa rationis dictamina hic prius breviter ostendere, ut ea, quae sentio, facilius ab unoquoque percipiantur. Quum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque se ipsum amet, suum utile, quod revera utile est,

quaerat, et id omne, quod hominem ad maiorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quam quod totum sit sua parte maius. Vide prop. 4. part. 3. Deinde quandoquidem virtus (per defin. 8. huius) nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere, et nemo suum esse (per prop. 7. part. 3.) conservare conetur, nisi ex propriae suae naturae legibus; hinc sequitur primo, virtutis fundamentum esse ipsum conatum, proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest. Secundo sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius aut quod utilius nobis sit, dari, cuius causa deberet appeti. Tertio denique sequitur, eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque a causis externis suae naturae repugnantibus prorsus vinci. Porro ex postulato 4. partis 2. sequitur, nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum, et ut ita vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quae extra nos sunt, habeamus; et si praeterea nostram mentem spectemus, sane noster intellectus imperfectior esset, si mens sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt, quam ea quae cum nostra natura prorsus conveniunt. Si enim duo ex. gr. eiusdem prorsus naturae individua invicem iunguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem, unumque corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnes et simul omnium commune utile sibi quaerant. Ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem iustos, fidos atque honestos esse.

Haec illa rationis dictamina sunt, quae hic paucis ostendere proposueram, antequam eadem prolixiori ordine demonstrare inciperem, quod ea de causa feci, ut, si fieri posset, eorum attentionem mihi conciliarem, qui credunt,

hoc principium, quod scilicet unusquisque suum utile quaerere tenetur, impietatis, non autem virtutis et pietatis esse fundamentum. Postquam igitur rem sese contra habere breviter ostenderim, pergo ad eandem eadem via, qua hucusque progressi sumus, demonstrandum.

Propos. XIX. **Id unusquisque ex legibus suae naturae necessario appetit vel aversatur, quod bonum vel malum esse iudicat.**

Demonstr. Boni et mali cognitio est (per prop. 8. huius) ipse laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus eiusdem sumus conscii; ac proinde (per prop. 28. part. 3.) id unusquisque necessario appetit, quod bonum, et contra id aversatur, quod malum esse iudicat. Sed hic appetitus nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia seu natura (per defin. appet. quam vide in schol. prop. 9. part. 3. et affect. defin. 1.). Ergo unusquisque ex solis suae naturae legibus id necessario appetit vel aversatur etc.; q. e. d.

Propos. XX. **Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens.**

Demonstr. Virtus est ipsa humana potentia, quae sola hominis essentia definitur (per defin. 8. huius), hoc est (per prop. 7. part. 3.), quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur. Quo ergo unusquisque magis suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est, et consequenter (per prop. 4. et 6. part. 3), quatenus aliquis suum esse conservare negligit, eatenus est impotens; q. e. d.

Schol. Nemo igitur nisi a causis externis et suae naturae contrariis victus suum utile appetere sive suum esse conservare negligit. Nemo, inquam, ex necessitate suae naturae, sed a causis externis coactus alimenta aversatur vel se ipsum interficit, quod multis modis fieri potest. Nempe interficit aliquis se ipsum coactus ab alio, qui eius dexteram, qua ensem casu prehenderat, contorquet et cogit versus cor ipsum gladium dirigere; vel quod ex mandato tyranni, ut Seneca, cogatur venas aperire suas,

hoc est, maius malum minore vitare cupiat; vel denique ex eo, quod causae latentes externae eius imaginationem ita disponunt et corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat et cuius idea in mente dari nequit (per prop. 10. part. 3.). At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere vel in aliam formam mutari; tam est impossibile, quam quod ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest.

Propos. XXI. Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat esse, agere et vivere, hoc est, actu existere.

Demonstr. Huius propositionis demonstratio seu potius res ipsa per se patet, et etiam ex cupiditatis definitione. Est enim cupiditas (per 1. affect. defin.) beate seu bene vivendi, agendi etc. ipsa hominis essentia, hoc est (per prop. 7. part. 3.), conatus, quo unusquisque suum esse conservare conatur. Ergo nemo potest cupere etc.; q. e. d.

Propos. XXII. Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi.

Demonstr. Conatus sese conservandi est ipsa rei essentia (per prop. 7. part. 3.). Si igitur aliqua virtus posset hac, nempe hoc conatu, prior concipi, conciperetur ergo (per defin. 8. huius) ipsa rei essentia se ipsa prior; quod (ut per se natum) est absurdum. Ergo nulla virtus etc.; q. e. d.

Coroll. Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum. Nam hoc principio nullum aliud potest prius concipi (per prop. praeced.), et absque ipso (per prop. 21. huius) nulla virtus potest concipi.

Propos. XXIII. Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici ex virtute agere; sed tantum quatenus determinatur ex eo, quod intelligit.

Demonstr. Quatenus homo ad agendum determinatur ex eo, quod inadaequatas habet ideas, eatenus (per prop. 1. part. 3.) patitur, hoc est (per defin. 1. et 2. part. 3.) ali-

quid agit, quod per solam eius essentiam non potest percipi, hoc est (per defin. 8. huius), quod ex ipsius virtute non sequitur. At quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod intelligit, eatenus (per eandem prop. 1. part. 3.) agit, hoc est (per defin. 2. part. 3.), aliquid agit, quod per solam ipsius essentiam percipitur, sive (per defin. 8. huius) quod ex ipsius virtute adaequate sequitur; q. e. d.

Propos. XXIV. Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi.

Demonstr. Ex virtute absolute agere nihil aliud est (per defin. 8. huius), quam ex legibus propriae naturae agere. At nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus (per prop. 3. part. 3.). Ergo ex virtute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, idque (per coroll. prop. 22. huius) ex fundamento suum utile quaerendi; q. e. d.

Propos. XXV. Nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur.

Demonstr. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, sola ipsius rei essentia definitur (per prop. 7. part. 3.), eaque sola data, non autem ex alterius rei essentia necessario sequitur (per prop. 6. part. 3.), ut unusquisque suum esse conservare conetur. Patet praeterea haec propositio ex coroll. prop. 22. huius partis. Nam si homo alterius rei causa suum esse conservare conaretur, tum res illa primum esset virtutis fundamentum (ut per se notum), quod (per praedictum coroll.) est absurdum. Ergo nemo suum esse etc.; q. e. d.

Propos. XXVI. Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat nisi id quod ad intelligendum conducit.

Demonstr. Conatus sese conservandi nihil est praeter ipsius rei essentiam (per prop. 7. part. 3.), quae quatenus talis existit, vim habere concipitur ad perseverandum in

existendo (per prop. 6. part. 3.), et ea agendum, quae ex data sua natura necessario sequuntur. Vide defin. appetitus in schol. prop. 9. part. 3. At rationis essentia nihil aliud est quam mens nostra, quatenus clare et distincte intelligit. Vide eius defin. in 2. schol. prop. 40. part. 2. Ergo (per prop. 40. part. 2.) quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere. Deinde quoniam hic mentis conatus, quo mens quatenus ratiocinatur, suum esse conatur conservare, nihil aliud est quam intelligere (per primam partem huius). Est ergo hic intelligendi conatus (per coroll. prop. 22. huius) primum et unicum virtutis fundamentum, nec alicuius finis causa (per prop. 25. huius) res intelligere conabimur; sed contra mens quatenus ratiocinatur, nihil sibi bonum esse concipere poterit, nisi id quod ad intelligendum conducit (per defin. 1. huius); q. e. d.

Propos. XXVII. Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quo minus intelligamus.

Demonstr. Mens quatenus ratiocinatur, nihil aliud appetit quam intelligere, nec aliud sibi utile esse iudicat, nisi id quod ad intelligendum conducit (per prop. praec.). At mens (per prop. 41. et 43. part. 2. cuius etiam schol. vide) rerum certitudinem non habet, nisi quatenus ideas habet adaequatas, sive (quod per schol. 2. prop. 40. part. 2. idem est) quatenus ratiocinatur. Ergo nihil certo scimus bonum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit; et contra id malum, quod impedire potest quo minus intelligamus; q. e. d.

Propos. XXVIII. Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere.

Demonstr. Summum, quod mens intelligere potest, Deus est, hoc est (per defin. 6. part. 1.) ens absolute infinitum, et sine quo (per prop. 15. part. 1.) nihil esse neque concipi potest. Adeoque (per prop. 26. et 27. huius) summum mentis utile sive (per defin. 1. huius) bonum est Dei cognitio. Deinde mens quatenus intelligit, eatenus tantum agit (per prop. 1. et 3. part. 3.), et eatenus tantum (per prop. 23. huius) potest absolute dici, quod ex

virtute agit. Est igitur mentis absoluta virtus intelligere. At summum, quod mens intelligere potest, Deus est (ut iamiam demonstravimus). Ergo mentis summa virtus est Deum intelligere seu cognoscere; q. e. d.

Propos. XXIX. **Res quaecumque singularis, cuius natura a nostra prorsus est diversa, nostram agendi potentiam nec iuvare nec coërcere potest, et absolute res nulla potest nobis bona aut mala esse, nisi commune aliquid nobiscum habeat.**

Demonstr. Cuiuscumque rei singularis, et consequenter (per coroll. prop. 10. part. 2.) hominis potentia, qua existit et operatur, non determinatur nisi ab alia re singulari (per prop. 28. part. 1.), cuius natura (per prop. 6. part. 2.) per idem attributum debet intelligi, per quod natura humana concipitur. Nostra igitur agendi potentia, quomodocumque ea concipiatur, determinari et consequenter iuvari vel coërceri potest potentia alterius rei singularis, quae aliquid commune nobiscum habet, et non potentia rei, cuius natura a nostra prorsus est diversa: et quia id bonum aut malum vocamus, quod causa est laetitia aut tristitiae (per prop. 8. huius), hoc est (per schol. prop. 11. part. 3.) quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet; ergo res, cuius natura a nostra prorsus est diversa, nobis neque bona neque mala esse potest; q.e.d.

Propos. XXX. **Res nulla per id, quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est, eatenus est nobis contraria.**

Demonstr. Id malum vocamus, quod causa est tristitiae (per prop. 8. huius), hoc est (per eius defin. quam vide in schol. prop. 11. part. 3.) quod nostram agendi potentiam minuit vel coërcet. Si igitur res aliqua per id, quod nobiscum habet commune, nobis esset mala; posset ergo res id ipsum, quod nobiscum commune habet, minuere vel coërcere; quod (per prop. 4. part. 3.) est absurdum. Nulla igitur res per id, quod nobiscum commune habet, potest nobis esse mala; sed contra quatenus mala est, hoc est (ut iamiam ostendimus) quatenus nostram agendi potentiam minuere vel coërcere potest, eatenus (per prop. 5. part. 3.) nobis est contraria; q. e. d.

Propos. XXXI. **Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.**

Demonstr. Quatenus enim res aliqua cum nostra natura convenit, non potest (per prop. praec.) esse mala. Erit ergo necessario vel bona vel indifferens. Si hoc ponatur, nempe quod neque bona sit neque mala; nihil ergo (per axioma huius) ex ipsius natura sequetur, quod nostrae naturae conservationi inservit, hoc est (per hypothesin) quod ipsius rei naturae conservationi inservit. Sed hoc est absurdum (per prop. 6. part. 3.). Erit ergo, quatenus cum nostra natura convenit, necessario bona; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo nobis est utilior seu magis bona, et contra quo res aliqua nobis est utilior, eatenus cum nostra natura magis convenit. Nam quatenus cum nostra natura non convenit, erit necessario a nostra natura diversa vel eidem contraria. Si diversa, tum (per prop. 29. huius) neque bona neque mala esse poterit; si autem contraria, erit ergo etiam ei contraria, quae cum nostra natura convenit, hoc est (per prop. praeced.) contraria bono seu mala. Nihil igitur nisi quatenus cum nostra natura convenit, potest esse bonum; atque adeo, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo est utilior, et contra; q. e. d.

Propos. XXXII. Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quod natura conveniant.

Demonstr. Quae natura convenire dicuntur, potentia convenire intelliguntur (per prop. 7. part. 3.); non autem impotentia seu negatione, et consequenter (vide schol. prop. 3. part. 2.) neque etiam passione. Quare homines quatenus passionibus sunt obnoxii, non possunt dici, quod natura conveniant; q. e. d.

Schol. Res etiam per se patet. Qui enim ait, album et nigrum in eo solummodo convenire, quod neutrum sit rubrum: is absolute affirmat album et nigrum nulla in re convenire. Sic etiam si quis ait, lapidem et hominem in hoc tantum convenire, quod uterque sit finitus, impotens, vel quod ex necessitate suae naturae non existit, vel denique quod a potentia causarum externarum indefinite superatur; is omnino affirmat, lapidem et hominem nulla in

re convenire. Quae enim in sola negatione sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt.

Propos. XXXIII. Homines natura discrepare possunt, quatenus affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, et eatenus etiam unus idemque homo varius est et inconstans.

Demonstr. Affectum natura seu essentia non potest per solam nostram essentiam seu naturam explicari (per defin. 1. et 2. part. 3.); sed potentia, hoc est (per prop. 7. part. 3.); natura causarum externarum cum nostra comparata definiri debet. Unde fit, ut uniuscuisque affectus tot species dentur, quot sunt species obiectorum, a quibus afficimur (vide prop. 56. part. 3.), et ut homines ab uno eodemque obiecto diversimode afficiantur (vide prop. 51. part. 3.), atque eatenus natura discrepent, et denique ut unus idemque homo (per eandem prop. 51. part. 3.) erga idem obiectum diversimode afficiatur, atque eatenus varius sit etc.; q. e. d.

Propos. XXXIV. Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.

Demonstr. Homo, ex. gr. Petrus, potest esse causa, ut Paulus contristetur, propterea quod aliquid habet simile rei, quam Paulus odit (per prop. 16. part. 3.); vel propterea quod Petrus solus re aliqua potitur, quam ipse Paulus etiam amat (vide prop. 32. part. 3. cum eiusdem schol.), vel ob alias causas (harum praecipuas vide in schol. prop. 55. part. 3.). Atque adeo inde fiet (per defin. 7. affect.) ut Paulus Petrum odio habeat, et consequenter facile fiet (per prop. 40. part. 3. cum eius schol.) ut Petrus Paulum contra odio habeat, atque adeo (per prop. 39. part. 3.) ut invicem malum inferre conentur, hoc est (per prop. 30. huius) ut invicem sint contrarii. At affectus tristitiae semper passio est (per prop. 59. part. 3.); ergo homines, quatenus conflictantur affectibus, qui passiones sunt, possunt invicem esse contrarii; q. e. d.

Schol. Dixi, quod Paulus odio Petrum habeat, quia imaginatur, id eundem possidere, quod ipse Paulus etiam amat. Unde prima fronte videtur sequi, quod hi duo ex eo,

quod idem amant, et consequenter ex eo, quod natura conveniunt, sibi invicem damno sint; atque adeo, si hoc verum est, falsae essent propositio 30. et 31. huius partis. Sed si rem aequa lance examinare velimus, haec omnia convenire omnino videbimus. Nam hi duo non sunt invicem molesti, quatenus natura conveniunt, hoc est, quatenus uterque idem amat; sed quatenus ab invicem discrepant. Nam quatenus uterque idem amat, eo ipso utriusque amor fovetur (per prop. 31. part. 3.), hoc est (per defin. 6. affect.) eo ipso utriusque laetitia fovetur. Quare longe abest, ut, quatenus idem amant et natura conveniunt, invicem molesti sint: sed huius rei causa, ut dixi, nulla alia est, quam quia natura discrepare supponuntur. Supponimus namque Petrum ideam habere rei amatae iam possessae, et Paulum contra ideam rei amatae amissae. Unde fit, ut hic tristitia, et ille contra laetitia afficiatur; atque eatenus invicem contrarii sint. Et ad hunc modum ostendere facile possumus reliquas odii causas ab hoc solo pendere, quod homines natura discrepant, et non ab eo, in quo conveniunt.

Propos. XXXV. Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.

Demonstr. Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt esse natura diversi (per prop. 33. huius) et invicem contrarii (per prop. praeced.). Sed eatenus homines tantum agere dicuntur, quatenus ex ductu rationis vivunt (per prop. 3. part. 3.); atque adeo quicquid ex humana natura, quatenus ratione definitur, sequitur, id (per defin. 2. part. 3.) per solam humanam naturam, tanquam per proximam suam causam, debet intelligi. Sed quia unusquisque ex suae naturae legibus id appetit, quod bonum, et id amovere conatur, quod malum esse iudicat (per prop. 19. huius); et quum praeterea id, quod ex dictamine rationis bonum aut malum esse iudicamus, necessario bonum aut malum sit (per prop. 41. part. 2.): ergo homines quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum ea necessario agunt, quae humanae naturae, et consequenter unicuique homini necessario bona sunt, hoc est (per coroll. prop. 31. huius) quae cum natura uniuscuisque hominis conveniunt. Atque adeo homines etiam

inter se, quatenus ex ductu rationis vivunt, necessario semper conveniunt; q. e. d.

Coroll. I. Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini sit utilius, quam homo qui ex ductu rationis vivit. Nam id homini utilissimum est, quod cum sua natura maxime convenit (per coroll. prop. 31. huius) hoc est (ut per se notum) homo. At homo ex legibus suae naturae absolute agit, quando ex ductu rationis vivit (per defin. 2. part. 3), et eatenus tantum cum natura alterius hominis necessario semper convenit (per prop. praeced.). Ergo homini nihil inter res singulares utilius datur, quam homo etc.; q. e. d.

Coroll. II. Quum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles. Nam quo magis unusquisque suum utile quaerit et se conservare conatur, eo magis virtute praeditus est (per prop. 20. huius), sive quod idem est (per defin. 8. huius), eo maiore potentia praeditus est ad agendum ex suae naturae legibus, hoc est (per prop. 3. part. 3.) ad vivendum ex ductu rationis. At homines tum maxime natura conveniunt, quum ex ductu rationis vivunt (per prop. praeced.). Ergo (per praec. coroll.) tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, quum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit; q. e. d.

Schol. Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit: hominem homini Deum esse. Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant; sed cum iis ita comparatum est, ut plerumque invidi atque invicem molesti sint. At nihilo minus vitam solitariam vix transigere queunt, ita ut plerisque illa definitio, quod homo sit animal sociale, valde arriserit; et revera res ita se habet, ut ex hominum communi societate multo plura commoda oriantur, quam damna. Rideant igitur, quantum velint, res humanas satyrici, easque detestentur theologi, et laudent, quantum possunt, melancholici vitam incultam et agrestem, hominesque contemnant et admirentur bruta: experientur tamen homines mutuo auxilio ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare, et non nisi iunctis viribus pericula, quae ubique imminent, vitare posse; ut iam taceam, quod multo praestabilius sit et cognitione nostra magis dignum, hominum, quam brutorum facta contemplari. Sed de his alias prolixius.

Propos. XXXVI. Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt.

Demonstr. Ex virtute agere est ex ductu rationis agere (per prop. 24. huius), et quicquid ex ratione conamur agere est intelligere (per prop. 26. huius). Atque adeo (per prop. 28. huius) summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, est Deum cognoscere, hoc est (per prop. 47. part. 2. et eiusdem schol.), bonum, quod omnibus hominibus, commune est, et ab omnibus hominibus, quatenus eiusdem sunt naturae, possideri aeque potest; q. e. d.

Schol. Si quis autem roget: quid si summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, non esset omnibus commune? an non inde, ut supra (vide prop. 34. huius) sequeretur, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, hoc est (per prop. 35. huius) homines, quatenus natura conveniunt, essent invicem contrarii? Is hoc sibi responsum habeat, non ex accidenti, sed ex ipsa natura rationis oriri, ut hominis summum bonum omnibus sit commune, nimirum, quia ex ipsa humana essentia, quatenus ratione definitur, deducitur; et quia homo nec esse nec concipi posset, si potestatem non haberet gaudendi hoc summo bono. Pertinet namque (per prop. 47. part. 2.) ad mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

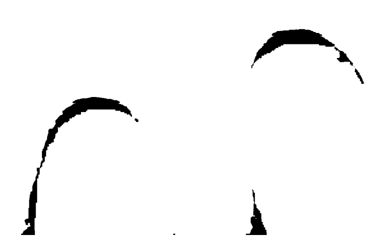
Propos. XXXVII. Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei habuerit cognitionem.

Demonstr. Homines quatenus ex ductu rationis vivunt, sunt homini utilissimi (per coroll. 1. prop. 35. huius); atque adeo (per prop. 19. huius) ex ductu rationis conabimur necessario efficere, ut homines ex ductu rationis vivant. At bonum, quod unusquisque, qui ex rationis dictamine vivit, hoc est (per prop. 24. huius) qui virtutem sectatur, sibi appetit, est intelligere (per prop. 26. huius). Ergo bonum, quod unusquisque, qui virtutem sectatur, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet. Deinde cupiditas, quatenus ad mentem refertur, est ipsa mentis

essentia (per 1. affect. defin.); mentis autem essentia in cognitione consistit (per prop. 11. part. 2.) quae Dei cognitionem involvit (per prop. 47. part. 2), et sine qua (per prop. 15. part. 1.) nec esse nec concipi potest. Adeoque quo mentis essentia maiorem Dei cognitionem involvit, eo cupiditas, qua is, qui virtutem sectatur, bonum, quod sibi appetit, alteri cupit, etiam maior erit; q. e. d.

Aliter. Bonum, quod homo sibi appetit et amat, constantius amabit, si viderit, alios idem amare (per prop. 31. part. 3.). Atque adeo (per coroll. eiusdem prop.) conabitur, ut reliqui idem ament. Et quia hoc bonum (per prop. praec.) omnibus commune est, eoque omnes gaudere possunt; conabitur ergo (per eandem rationem) ut omnes eodem gaudeant, et (per prop. 37. part. 3.) eo magis, quo hoc bono magis fruetur; q. e. d.

Schol. I. Qui ex solo affectu conatur, ut reliqui ament, quod ipse amat, et ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, solo impetu agit, et ideo odiosus est, praecipue iis, quibus alia placent, quique propterea etiam student et eodem impetu conantur, ut reliqui contra ex ipsorum ingenio vivant. Deinde quoniam summum, quod homines ex affectu appetunt, bonum saepe tale est, ut unus tantum eius possit esse compos, hinc fit, ut qui amant, mente sibi non constent, et dum laudes rei, quam amant, narrare gaudent, timeant credi. At qui reliquos conatur ratione ducere, non impetu, sed humaniter et beningne agit et sibi mente maxime constat. Porro quicquid cupimus et agimus, cuius causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem voco. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia iungat, honestatem voco, et id honestum, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, et id contra turpe, quod conciliandae amicitiae repugnat. Praeter haec civitatis etiam quaenam sint fundamenta ostendi. Differentia deinde inter veram virtutem et impotentiam facile ex supra dictis percipitur: nempe quod vera virtus nihil aliud sit, quam ex solo rationis ductu vivere; atque adeo impotentia in hoc solo consistit, quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patiatur et ab iis ad ea agendum determinetur, quae rerum externarum communis constitutio,



non autem ea, qua ipsa ipsius natura in se sola considerata postulat. Atque haec illa sunt, quae in scholio propositionis 18. huius partis demonstrare promisi, ex quibus apparet legem illam de non mactandis brutis magis vana superstione et muliebri misericordia, quam sana ratione fundatam esse. Docet quidem ratio nostrum utile quaerendi necessitudinem cum hominibus iungere; sed non cum brutis aut rebus, quarum natura a natura humana est diversa, sed idem ius, quod illa in nos habent, nos in ea habere. Imo quia uniuscuiusque ius virtute seu potentia uniuscuiusque definitur, longe maius homines in bruta, quam haec in homines ius habent. Nec tamen nego bruta sentire: sed nego, quod propterea non liceat nostrae utilitati consulere et iisdem ad libitum uti, eademque tractare, prout nobis magis convenit; quandoquidem nobiscum natura non conveniunt et eorum affectus ab affectibus humanis sunt natura diversi. Vide schol. prop. 57. part. 3. Superest, ut explicem, quid iustum, quid iniustum, quid peccatum et quid denique meritum sit. Sed de his vide seq. scholium.

Schol. II. In appendice partis primae explicare promisi, quid laus et vituperium, quid meritum et peccatum, quid iustum et iniustum sit. Laudem et vituperium quod attinet, in scholio propositionis 29. partis 3. explicui; de reliquis autem hic iam erit dicendi locus. Sed prius pauca de statu hominis naturali et civili dicenda sunt.

Existit unusquisque summo naturae iure, et consequenter summo naturae iure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae iure unusquisque iudicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit (vide prop. 19. et 20. huius), seseque vindicat (vide coroll. 2. prop. 40. part. 3.), et id quod amat conservare, et id quod odio habet destruere conatur (vide prop. 28. part. 3.). Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque (per coroll. 1. prop. 35. huius) hoc suo iure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii (per coroll. prop. 4. huius), qui potentiam seu virtutem humanam longe superant (per prop. 6. huius), ideo saepe diversi trahuntur (per prop. 33. huius) atque sibi invicem sunt contrarii (per prop. 34. huius), mutuo dum auxilio indigent (per schol. prop. 35. huius). Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est,

ut iure suo naturali cedant et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, ut sicilicet homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii (per coroll. prop. 4. huius) atque inconstantes et varii (per prop. 33. huius), possint se invicem securos reddere et fidem invicem habere, patet ex propositione 7. huius partis et propositione 39. partis 3.; nempe quod nullus affectus coërceri potest, nisi affectu fortiore et contrario affectui coërcendo, et quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore maioris damni. Hac igitur lege societas firmari poterit, si modo ipsa sibi vendicet ius, quod unusquisque habet, sese vindicandi et de bono et malo iudicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coërcere nequit (per schol. prop. 17. huius), sed minis firmandi. Haec autem societas legibus et potestate sese conservandi firmata civitas appellatur, et qui ipsius iure defenduntur cives. Ex quibus facile intelligimus, nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit, quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum quidve malum sit, decernit, et nemini nisi sibi soli obtemperare lege ulla tenetur; atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit; at quidem in statu civili, ubi et communi consensu decernitur, quid bonum quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque peccatum nihil aliud, quam inobedientia, quae propterea solo civitatis iure punitur; et contra obedientia civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus iudicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicuius rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici huius hominis esse et non illius; sed omnia omnium sunt, ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod eius sit, eripiendi, hoc est, in statu naturali nihil fit, quod iustum aut iniustum possit dici: at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid huius quidve illius sit. Ex quibus apparet, iustum et iniustum, peccatum et meritum notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae mentis naturam explicent. Sed de his satis.

Propos. XXXVIII. Id quod corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile; et eo utilius, quo corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur, aliaque corpora afficiat: et contra id noxium est, quod corpus ad haec minus aptum reddit.

Demonstr. Quo corpus ad haec aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur (per prop. 14. part. 2.); adeoque id quod corpus hac ratione disponit aptumque ad haec reddit, est necessario bonum seu utile (per prop. 26. et 27. huius), et eo utilius, quo corpus ad haec aptius potest reddere, et contra (per eandem prop. 14. part. 2. inversam et prop. 26. et 27. huius) noxium, si corpus ad haec minus aptum reddat; q. e. d.

Propos. XXXIX. Quae efficiunt, ut motus et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt; et ea contra mala, quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam ad invicem motus et quietis habeant rationem.

Demonstr. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus (per postul. 4. part. 2.). At id, quod formam humani corporis constituit, in hoc consistit, quod eius partes motus suos certa quadam ratione sibi invicem communicent (per defin. ante lemma 4. quam vide post prop. 13. part. 2.). Ergo quae efficiunt, ut motus et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, eadem humani corporis formam conservant, et consequenter efficiunt (per postul. 3. et 6. part. 2.) ut corpus humanum multis modis affici, et ut idem corpora externa multis modis afficere possit; adeoque (per prop. praec.) bona sunt. Deinde quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam motus et quietis rationem obtineant, eadem (per eandem defin. part. 2.) efficiunt, ut corpus humanum aliam formam induat, hoc est ut per se notum, et in fine praefationis huius partis monuimus) ut corpus humanum destruatur, et consequenter ut omnino

ineptum reddatur, ne possit pluribus modis affici, ac proinde (per prop. praec.) mala sunt; q. e. d.

Schol. Quantum haec menti obesse vel prodesse possunt in quinta parte explicabitur. Sed hic notandum, quod corpus tum mortem obire intelligam, quando eius partes ita disponuntur, ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo corpus humanum retenta sanguinus circulatione et aliis, propter quae corpus vivere existimatur, posse nihilo minus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim, ut de quodam Hispano poëta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen praeteritae suae vitae tam oblitus, ut fabulas et tragoedias, quas fecerat, suas non crediderit esse, et sane pro infante adulto haberi potuisset, si vernaculae etiam linguae fuisset oblitus. Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus, quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se coniecturam faceret? Sed ne superstitiosis materiam suppeditem movendi novas quaestiones, malo haec in medio relinquere.

Propos. XL. Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt, et illa contra mala, quae discordiam in civitatem inducunt.

Demonstr. Nam quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, simul efficiunt, ut ex ductu rationis vivant (per prop. 35. huius), atque adeo (per prop. 26. et 27. huius) bona sunt, et (per eandem rationem) illa contra mala sunt, quae discordias concitant; q. e. d.

Propos. XLI. Laetitia directe mala non est, sed bona; tristitia autem contra directe est mala.

Demonstr. Laetitia (per prop. 11. part. 3. cum eiusdem schol.) est affectus, quo corporis agendi potentia augetur vel iuvatur; tristitia autem contra est affectus,

quo corporis agendi potentia minuitur vel coërcetur; adeoque (per prop. 38. huius) laetitia directe bona est etc.; q. e. d.

Propos. XLII. Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est, et contra melancholia semper mala.

Demonstr. Hilaritas (vide eius defin. in schol. prop. 11. part. 3.) est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod corporis omnes partes pariter sint affectae, hoc est (per prop. 11. part. 3.) quod corporis agendi potentia augetur vel iuvatur, ita ut omnes eius partes eandem ad invicem motus et quietis rationem obtineant; atque adeo (per prop. 39. huius) hilaritas semper est bona, nec excessum habere potest. At melancholia (cuius etiam defin. vide in eodem schol. prop. 11. part. 3.) est tristitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod corporis agendi potentia absolute minuitur vel coërcetur; adeoque (per prop. 38. huius) semper est mala; q. e. d.

Propos. XLIII. Titillatio excessum habere potest et mala esse; dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus titillatio seu laetitia est mala.

Demonstr. Titillatio est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod una vel aliquot eius partes prae reliquis afficiuntur (vide eius defin. in schol. prop. 11. part. 3.), cuius affectus potentia tanta esse potest, ut reliquas corporis actiones superet (per prop. 6. huius), eique pertinaciter adhaereat, atque adeo impediat, quo minus corpus aptum sit, ut plurimis aliis modis afficiatur; adeoque (per prop. 38. huius) mala esse potest. Deinde dolor, qui contra tristitia est, in se solo consideratus non potest esse bonus (per prop. 41. huius). Verum quia eius vis et incrementum definitur potentia causae externae cum nostra comparata (per prop. 5. huius), possumus ergo huius affectus infinitos vrium concipere gradus et modus (per prop. 3. huius); atque adeo eundem talem concipere, qui titillationem possit coëercere, ut excessum non habeat, et eatenus (per primam partem prop. huius) efficere, ne corpus minus aptum reddatur, ac proinde eatenus erit bonus; q. e. d.

Propos. XLIV. Amor et cupiditas excessum habere possunt.

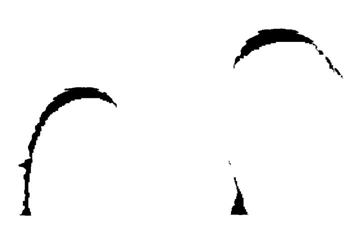
Demonstr. Amor est laetitia (per defin. 6. affect.) concomitante idea causae externae. Titillatio igitur (per schol. prop. 11. part. 3.) concomitante idea causae externae amor est; atque adeo amor (per prop. praec.) excessum habere potest. Deinde cupiditas eo est maior, quo affectus, ex quo oritur, maior est (per prop. 37. part. 3.). Quare ut affectus (per prop. 6. huius) reliquas hominis actiones superare potest, sic etiam cupiditas, quae ex eodem affectu oritur, reliquas cupiditates superare, ac proinde eundem excessum habere poterit, quem in praecedenti propositione titillationem habere ostendimus; q. e. d.

Schol. Hilaritas, quam bonam esse dixi, concipitur facilius, quam observatur. Nam affectus, quibus quotidie conflictamur, referuntur plerumque ad aliquam corporis partem, quae prae reliquis afficitur, ac proinde affectus ut plurimum excessum habent, et mentem in sola unius obiecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat; et quamvis homines pluribus affectibus obnoxii sint, atque adeo rari reperiantur, qui semper uno eodemque affectu conflictentur, non desunt tamen, quibus unus idemque affectus pertinaciter adhaereat. Videmus enim homines aliquando ab uno obiecto ita affici, ut, quamvis praesens non sit, ipsum tamen coram habere credant, quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus vel insanire; nec minus insanire creduntur, qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant, quia risum movere solent. At quam avarus de nulla alia re, quam de lucro vel de nummis cogitet, et ambitiosus de gloria etc., hi non creduntur delirare, quia molesti solent esse et odio digni aestimantur. Sed revera avaritia, ambitio, libido etc. delirii species sunt, quamvis inter morbos non numerentur.

Propos. XLV. Odium nunquam potest esse bonum

Demonstr. Hominem, quem odimus, destruere conamur (per prop. 39. part. 3.), hoc est (per prop. 37. huius) aliquid conamur, quod malum est. Ergo etc.; q. e. d.

Schol. I. Nota, me hic et in seqq. per odium illud tantum intelligere, quod est erga homines.



Coroll. I. Invidia, irrisio. contemptus, ira, vindicta et reliqui affectus, qui ad odium referuntur vel ex eodem oriuntur, mali sunt, quod etiam ex prop. 39. part. 3. et prop. 37. huius patet.

Coroll. Quicquid ex eo, quod odio affecti sumus, appetimus, turpe, et in civitate iniustum est. Quod etiam patet ex prop. 39. part. 3., et ex defin. turpis et iniusti, quas vide in schol. prop. 37. huius.

Schol. II. Inter irrisionem (quam in 1. coroll. malam esse dixi) et risum magnam agnosco differentiam. Nam risus, ut et iocus, mera est laetitia; adeoque, modo excessum non habeat, per se bonus est (per prop. 41. huius). Nihil profecto nisi torva et tristis superstitio delectari prohibet. Nam qui magis decet famen et sitim exstinguere, quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio et sic animum induxi meum. Nullum numen, nec alius nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum et alia huiusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo maiori laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est, moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris et aliis huiusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo novo alimento indigent et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura simul intelligendum. Hoc itaque vivendi institutum et cum nostris principiis et cum communi praxi optime convenit; quare si quae alia, haec vivendi ratio optima est et omnibus modis commendanda, nec opus est, de his clarius, neque prolixius agere.

Propos. XLVI. Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemtum etc. amore contra sive generositate compensare.

Demonstr. Omnes odii affectus mali sunt (per coroll. 1. praec. prop.); adeoque qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur (per prop. 19. huius), et consequenter (per prop. 37. huius) conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus. At odium odio reciproco augetur et amore contra exstingui potest (per prop. 43. part. 3.), ita ut odium in amorem transeat (per prop. 44. part. 3). Ergo qui ex ductu rationis vivit, alterius odium etc. amore contra compensare conabitur, hoc est, generositate (cuius defin. vide in schol. prop. 59. part. 3.); q. e. d.

Schol. Qui iniurias reciproco odio vindicare vult, misere profecto vivit. At qui contra studet odium amore expugnare, ille sane laetus et secure pugnat; aeque facile uni homini ac plurimus resistit, et fortunae auxilio quam minime indiget. Quos vero vincit, ii laeti cedunt, non quidem ex defectu, sed ex incremento virium. Quae omnia adeo clare ex solis amoris et intellectus definitionibus sequuntur, ut opus non sit eadem sigillatim demonstrare.

Propos. XLVII. Spei et metus affectus non possunt esse per se boni.

Demonstr. Spei et metus affectus sine tristitia non dantur. Nam metus est (per 13. affect. defin.) tristitia, et spes (vide explicationem 12. et 13. affect. defin.) non datur sine metu. Ac proinde (per prop. 41. huius) hi affectus non possunt esse per se boni, sed tantum quatenus laetitiae excessus coërcere possunt (per prop. 43. huius); q. e. d.

Schol. Huc accedit, quod hi affectus cognitionis defectum et mentis impotentiam indicant; et hac de causa etiam securitas, desperatio, gaudium et conscientiae morsus animi impotentis sunt signa. Nam quamvis securitas et gaudium affectus sint laetitiae, tristitiam tamen eosdem praecessisse supponunt, nempe spem et metum. Quo itaque magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis a spe minus pendere et metu nosmet liberare, et fortunae, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere.

Propos. XLVIII. Affectus existimationis et despectus semper mali sunt.

Demonstr. Hi enim affectus (per 21. et 22. affect. defin.) rationi repugnant; adeoque (per prop. 26. et 27. huius) mali sunt; q. e. d.

Propos. XLIX. Existimatio facile hominem, qui existimatur, superbum reddit.

Demonstr. Si videmus, aliquem de nobis plus iusto prae amore sentire, facile gloriabimur (per schol. prop. 41. part. 3.) sive laetitia afficiemur (per 30. affect. defin.), et id boni, quod de nobis praedicari audimus, facile credemus (per prop. 25. part. 3.). Atque adeo de nobis prae amore nostri plus iusto sentiemus, hoc est (per defin. 28. affect.) facile superbiemus; q. e. d.

Propos. L. Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est.

Demonstr. Commiseratio enim (per 18. affect. defin.) tristitia est, ac proinde (per prop. 41. huius) per se mala. Bonum autem, quod ex ea sequitur, quod scilicet hominem, cuius nos miseret, a miseria liberare conamur (per coroll. 3. prop. 27. part. 3.), ex solo rationis dictamine facere cupimus (per prop. 37. huius), nec nisi ex solo rationis dictamine aliquid, quod certo scimus bonum esse, agere possumus (per prop. 27. huius). Atque adeo commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala est et inutilis; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur quantum potest efficere, ne commiseratione tangatur.

Schol. Qui recte novit, omnia ex naturae divinae necessitate sequi et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu aut contemptu dignum sit, nec cuiusquam miserebitur; sed quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut aiunt, et laetari. Huc accedit, quod is, qui commiserationis affectu facile tangitur et alterius miseria vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cuius postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur. Atque hic expresse loquor de homine, qui ex ductu rationis vivit. Nam qui nec ratione, nec commiseratione

movetur, ut aliis auxillio sit, is recte inhumanus appellatur; nam (per prop. 27. part. 3.) homini dissimilis esse videtur.

Propos. LI. Favor rationi non repugnat, sed cum eadem convenire et ab eadem oriri potest.

Demonstr. Est enim favor amor erga illum, qui alteri benefecit (per 19. affect. defin.). Atque adeo ad mentem referri potest, quatenus haec agere dicitur (per prop. 59. part. 3.), hoc est (per prop. 3. part. 3.) quatenus intelligit; ac proinde cum ratione convenit etc.; q. e. d.

Aliter. Qui ex ductu rationis vivit, bonum, quod sibi appetit, alteri etiam cupit (per prop. 37. huius). Quare ex eo, quod ipse aliquem videt alteri benefacere, ipsius benefaciendi conatus iuvatur, hoc est (per prop. 11. part. 3.) laetabitur, idque (ex hypothesi) concomitante idea illius, qui alteri benefecit; ac proinde (per 19. affect. defin.) ei favet; q. e. d.

Schol. Indignatio, prout ipsa a nobis definitur (vide 20. affect. defin.), est necessario mala (per prop. 45. huius). Sed notandum, quod quando summa potestas desiderio, quo tenetur, tutandae pacis civem punit, qui alteri iniuriam fecit, eandem civi indignari non dico, quia non odio percita ad perdendum civem, sed pietate mota eundem punit.

Propos. LII. Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est quae potest dari.

Demonstr. Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur (per 25. affect. defin.). At vera hominis agendi potentia seu virtus est ipsa ratio (per prop. 3. part. 3.), quam homo clare et distincte contemplatur (per prop. 40. et. 43. part. 2.). Ergo acquiescentia in se ipso ex ratione oritur. Deinde nihil homo, dum se ipsum contemplatur, clare et distincte sive adaequate percipit, nisi ea quae ex ipsius agendi potentia sequuntur (per defin. 2. part. 3.), hoc est (per prop. 3. part. 3.), quae ex ipsius intelligendi potentia sequuntur. Adeoque ex sola hac contemplatione summa, quae dari potest, acquiescentia oritur; q. e. d.

Schol. Est revera acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus. Nam (ut prop. 25. huius ostendimus) nemo suum esse alicuius finis causa conservare conatur: et quia haec acquiescentia magis magisque fovetur et corroboratur laudibus (per coroll. prop. 53. part. 3.), et contra (per coroll. 1. prop. 55. part. 3.) vituperio magis magisque turbatur, ideo gloria maxime ducimur et vitam cum probro vix ferre possumus.

Propos. LIII. Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur.

Demonstr. Humilitas est tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur (per 26. affect. defin.). Quatenus autem homo se ipsum vera ratione cognoscit, eatenus suam essentiam intelligere supponitur, hoc est (per prop. 7. part. 3.) suam potentiam. Quare si homo, dum se ipsum contemplatur, aliquam suam impotentiam percipit, id non ex eo est, quod se intelligit, sed (ut prop. 55. part 3. ostendimus) ex eo, quod ipsius agendi potentia coërcetur. Quod si supponamus, hominem suam impotentiam concipere ex eo, quod aliquid se potentius intelligit, cuius cognitione suam agendi potentiam determinat, tum nihil aliud concipimus, quam quod homo se ipsum distincte intelligit (per prop. 26. huius), quod ipsius agendi potentia iuvatur. Quare humilitas seu tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur, non ex vera contemplatione seu ratione oritur, nec virtus, sed passio est; q. e. d.

Propos. LIV. Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est.

Demonstr. Huius prima pars demonstratur, ut praeced. propositio. Secunda autem ex sola huius affectus definitione (vide 27. affect. defin.) patet. Nam primo prava cupiditate, dein tristitia vinci se patitur.

Schol. Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe humilitas et poenitentia, et praeter hos spes et metus plus utilitatis, quam damni afferunt; atque adeo quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam si homines animo

impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, quo vinculis coniungi constringique possent. Terret vulgus, nisi metuat. Quare non mirum, quod prophetae, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere humilitatem, poenitentiam et reverentiam commendaverint. Et revera qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius, quam alii duci possunt, ut tandem ex ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint et beatorum vita fruantur.

Propos. LV. Maxima superbia vel abiectio est maxima sui ignorantia.

Demonstr. Patet ex defin. 28. et 29. affect.

Propos. LVI. Maxima superbia vel abiectio maximam animi impotentiam indicat.

Demonstr. Primum virtutis fundamentum est suum esse conservare (per coroll. prop. 22. huius), idque ex ductu rationis (per prop. 24. huius). Qui igitur se ipsum ignorat, omnium virtutum fundamentum, et consequenter omnes virtutes ignorat. Deinde ex virtute agere nihil aliud est, quam ex ductu rationis agere (per prop. 24. huius), et qui ex ductu rationis agit, scire necessario debet se ex ductu rationis agere (per prop. 43. part. 2.). Qui itaque se ipsum, et consequenter (ut iamiam ostendimus) omnes virtutes maxime ignorat, is minime ex virtute agit, hoc est (ut ex defin. 8. huius patet) maxime animo est impotens; atque adeo (per prop. praec.) maxima superbia vel abiectio maximam animi impotentiam indicat; q. e. d.

Coroll. Hinc clarissime sequitur, superbos et abiectos maxime affectibus esse obnoxios.

Schol. Abiecto tamen facilius corrigi potest, quam superbia, quandoquidem haec laetitiae, illa autem tristitiae est affectus; adque adeo (per prop. 18. huius) hac illa fortior est.

Propos. LVII. Superbus parasitorum seu adulatorum praesentiam amat, generosorum autem odit.

Demonstr. Superbia est laetitia orta ex eo, quod homo de se plus iusto sentit (per defin. 28. et 6. affect.), quam opinionem homo superbus, quantum potest, fovere conabitur (vide schol. prop. 13. part. 3.). Adeoque para-

sitorum vel adulatorum (horum definitiones omisi, quia nimis noti sunt) praesentiam amabunt, et generosorum, qui de ipsis, ut par est, sentiunt, fugient; q. e. d.

Schol. Nimis longum foret, hic omnia superbiae mala enumerare, quandoquidem omnibus affectibus obnoxii sunt superbi, sed nullis minus, quam affectibus amoris et misericordiae. Sed hic minime tacendum est, quod ille etiam superbus vocetur, qui de reliquis minus iusto sentit, atque adeo hoc sensu superbia definienda est, quod sit laetitia orta ex falsa opinione, quod homo se supra reliquos esse putat. Et abiectio huic superbiae contraria definienda esset tristitia orta ex falsa opinione, quod homo se infra reliquos esse credit. At hoc posito facile concipimus, superbum necessario esse invidum (vide schol. prop. 55. part. 3.) et eos maxime odio habere, qui maxime ob virtutes laudantur, nec facile eorum odium amore aut beneficio vinci (vide schol. prop. 41. part. 3.), et eorum tantummodo praesentia delectari, qui animo eius impotenti morem gerunt et ex stulto insanum faciunt. Abiectio quamvis superbiae sit contraria, est tamen abiectus superbo proximus. Nam quandoquidem eius tristitia ex eo oritur, quod suam impotentiam ex aliorum potentia seu virtute iudicat, levabitur ergo eius tristitia, hoc est, laetabitur, si eius imaginatio in alienis vitiis contemplandis occupetur, unde illud proverbium natum: Solamen miseris socios habuisse malorum; et contra eo magis contristabitur, quo se magis infra reliquos esse crediderit. Unde fit, ut nulli magis ad invidiam sint proni, quam abiecti, et ut isti maxime hominum facta observare conentur ad carpendum magis, quam ad eadem corrigendum, et ut tandem solam abiectionem laudent eaque glorientur, sed ita, ut tamen abiecti videantur. Atque haec ex hoc affectu tam necessario sequuntur, quam ex natura trianguli, quod eius tres anguli aequales sint duobis rectis; et iam dixi me hos et similes affectus malos vocare, quatenus ad solam humanam utilitatem attendo. Sed naturae leges communem naturae ordinem, cuius homo pars est, respiciunt; quod hic in transitu monere volui, ne quis putaret me hic hominum vitia et absurda facta narrare, non autem rerum naturam et proprietates demonstrare voluisse. Nam, ut in praefatione partis tertiae dixi, humanos affectus eorumque proprietates perinde considero, ac reliqua naturalia. Et sane humani affectus, si non humanam, naturae saltem

potentiam et artificium non minus indicant, quam multa alia, quae admiramur quorumque contemplatione delectamur. Sed pergo de affectibus ea notare, quae hominibus utilitatem adferunt, vel quae iisdem damnum inferunt.

Propos. LVIII. Gloria rationi non repugnat, sed ab ea oriri potest.

Demonstr. Patet ex 30. affect. defin. et ex definitione honesti, quam vide in schol. 1. prop. 37. huius partis.

Schol. Vana quae dicitur gloria est acquiescentia in se ipso, quae sola vulgi opinione fovetur, eaque cessante cessat ipsa acquiescentia, hoc est (per schol. prop. 52. huius) summum bonum, quod unusquisque amat. Unde fit, ut, qui vulgi opinione gloriatur, quotidiana cura anxius nitatur, faciat, experiatur, ut famam conservet. Est namque vulgus varius et inconstans, atque adeo, nisi conservetur fama, cito abolescit; imo quia omnes vulgi captare applausus cupiunt, facile unusquisque alterius famam reprimit, ex quo, quandoquidem de summo, quod aestimatur, bono certatur, ingens libido oritur se invicem quocumque modo opprimendi, et qui tandem victor evadit, gloriatur magis, quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit. Est igitur haec gloria seu acquiescentia revera vana, quia nulla est.

Quae de pudore notanda sunt, colliguntur facile ex iis, quae de misericordia et poenitentia diximus. Hoc tantum addo, quod ut commiseratio, sic etiam pudor, quamvis non sit virtus, bonus tamen est, quatenus indicat, homini, qui pudore suffunditur, cupiditatem inesse honeste vivendi, sicut dolor, qui eatenus bonus dicitur, quatenus indicat, partem laesam nondum esse putrefactum. Quare quamvis homo, quem facti alicuius pudet, revera sit tristis, est tamen perfectior impudente, qui nullam habet honeste vivendi cupiditatem.

Atque haec sunt, quae de affectibus laetitiae et tristitiae notare susceperam. Ad cupiditates quod attinet, hae sane bonae aut malae sunt, quatenus ex bonis aut malis affectibus oriuntur. Sed omnes revera, quatenus ex affectibus, qui passiones sunt, in nobis ingenerantur, coecae sunt (ut facile colligitur ex iis, quae in schol. prop. 44. huius diximus), nec ullius usus essent, si homines facile duci possent, ut ex solo rationis dictamine viverent, ut iam paucis ostendam.

Propos. LIX. Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari.

Demonstr. Ex ratione agere nihil aliud est (per prop. 3. et defin. 2. part. 3.) quam ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae in se sola consideratae sequuntur. At tristitia eatenus mala est, quatenus hanc agendi potentiam minuit vel coërcet (per prop. 41. huius). Ergo ex hoc affectu ad nullam actionem possumus determinari, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Praeterea laetitia eatenus tantum mala est, quatenus impedit, quo minus homo ad agendum sit aptus (per prop. 41. et 43. huius). Atque adeo eatenus etiam ad nullam actionem determinari possumus, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Denique quatenus laetitia bona est, eatenus cum ratione convenit (consistit enim in eo, quod hominis agendi potentia augetur vel iuvatur), nec passio est nisi quatenus hominis agendi potentia non eo usque augetur, ut se suasque actiones adaequate concipiat (per prop. 3. part. 3. cum eius schol.). Quare si homo laetitia affectus ad tantam perfectionem duceretur, ut se suasque actiones adaequate conciperet, ad easdem actiones, ad quas iam ex affectibus, qui passiones sunt, determinatur, aptus, imo aptior esset. At omnes affectus ad laetitiam, tristitiam vel cupiditatem referuntur (vide explicationem 4. affect. defin.), et cupiditas (per 1. affect. defin.) nihil aliud est, quam ipse agendi conatus. Ergo ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo sola ratione duci; q. e. d.

Aliter. Actio quaecumque eatenus dicitur mala, quatenus ex eo oritur, quod odio aut aliquo malo affectu affecti sumus (vide coroll. 1. prop. 45. huius). At nulla actio in se sola considerata bona aut mala est (ut in praefatione huius ostendimus), sed una eademque actio iam bona, iam mala est. Ergo ad eandem actionem, quae iam mala est, sive quae ex aliquo malo affectu oritur, ratione duci possumus (per prop. 19. huius); q. e. d.

Schol. Explicantur haec clarius exemplo. Nempe verberandi actio quatenus physice consideratur, et ad hoc tantum attendimus, quod homo brachium tollit, manum claudit totumque brachium vi deorsum movet, virtus est, quae ex corporis humani fabrica concipitur. Si itaque

homo ira vel odio commotus determinatur ad claudendam manum vel brachium movendum, id, ut in parte secunda ostendimus, fit, quia una eademque actio potest iungi quibuscumque rerum imaginibus; atque adeo tam ex iis imaginibus rerum, quas confuse, quam quas clare et distincte concipimus, ad unam eandemque actionem determinari possumus. Apparet itaque, quod omnis cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, nullius esset usus, si homines ratione duci possent. Videamus iam, cur cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, caeca a nobis appelletur.

Propos. LX. Cupiditas, quae oritur ex laetitia vel tristitia, quae ad unam vel ad aliquot, non autem ad omnes corporis partes refertur, rationem utilitatis totius hominis non habet.

Demonstr. Ponatur ex. gr. corporis pars A vi alicuius causae externae ita corroborari, ut reliquis praevaleat (per prop. 6. huius), haec pars vires suas amittere propterea non conabitur, ut reliquae corporis partes suo fungantur officio. Deberet enim vim seu potentiam habere vires suas amittendi; quod (per prop. 6. part. 3.) est absurdum. Conabitur itaque illa pars, et consequenter (per prop. 7. et 12. part. 3.) mens etiam illum statum conservare; adeoque cupiditas, quae ex tali affectu laetitiae oritur, rationem totius non habet. Quod si contra supponatur pars A coërceri, ut reliquae praevaleant, eodem modo demonstratur, quod nec cupiditas, quae ex tristitia oritur, rationem totius habeat; q. e. d.

Schol. Quum itaque laetitia plerumque (per schol. prop. 44. huius) ad unam corporis partem referatur, cupimus ergo plerumque nostrum esse conservare nulla habita ratione integrae nostrae valetudinis. Ad quod accedit, quod cupiditates, quibus maxime tenemur (per coroll. prop. 9. huius), temporis tantum praesentis, non autem futuri habent rationem.

Propos. LXI. Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit.

Demonstr. Cupiditas (per 1. affect. defin.) absolute considerata est ipsa hominis essentia, quatenus quocumque modo determinata concipitur ad aliquid agendum. Adeoque cupiditas, quae ex ratione oritur, hoc est (per

prop. 3. part. 3.) quae in nobis ingeneratur, quatenus agimus, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus determinata concipitur ad agendum ea, quae per solam hominis essentiam adaequate concipiuntur (per defin. 2. part. 3.). Si itaque haec cupiditas excessum habere posset, posset ergo humana natura in se sola considerata se ipsam excedere, sive plus posset, quam potest, quod manifesta est contradictio. Ac proinde haec cupiditas excessum habere nequit; q. e. d.

Propos. LXII. Quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis.

Demonstr. Quicquid mens ducente ratione concipit, id omne sub eadem aeternitatis seu necessitatis specie concipit (per coroll. 2. prop. 44. part. 2.), eademque certitudine afficitur (per prop. 43. part 2. et eius schol.). Quare sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis, mens eadem necessitate rem concipit, eademque certitudine afficitur, et sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis, erit nihilo minus aeque vera (per prop. 41. part. 2.), hoc est (per defin. 4. part. 2.) habebit nihilo minus semper easdem ideae adaequatae proprietates. Atque adeo quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, eodem modo afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis; q. e. d.

Schol. Si nos de rerum duratione adaequatam cognitionem habere, earumque existendi tempora ratione determinare possemus, eodem affectu res futuras ac praesentes contemplaremur, et bonum, quod mens ut futurum conciperet, perinde ac praesens appeteret, et consequenter bonum praesens minus pro maiori bono futuro necessario negligeret, et quod in praesenti bonum esset, sed causa futuri alicuius mali, minime, appeteret, ut mox demonstrabimus. Sed nos de duratione rerum (per prop. 31. part. 2.) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (per schol. prop. 44. part. 2.) sola imaginatione determinamus, quae non aeque afficitur imagine rei praesentis ac futurae. Unde fit, ut vera boni et mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta sive universalis sit, et iudicium, quod de rerum ordine et causarum nexu facimus, ut determinare

possimus, quid nobis in praesenti bonum aut malum sit, sit potius imaginarium, quam reale. Atque adeo mirum non est, si cupiditas, quae ex boni et mali cognitione, quatenus haec futurum prospicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coërceri potest, de quo vide propositionem 18. huius partis.

Propos. LXIII. Qui metu ducitur et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Demonstr. Omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, hoc est (per prop. 3. part. 3.), qui ad rationem referuntur, nulli alii sunt, quam affectus laetitiae et cupiditatis (per prop. 59. part. 3.). Atque adeo (per 13. affect. defin.) qui metu ducitur et bonum timore mali agit, is ratione non ducitur; q. e. d.

Schol. I. Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis, quam virtutes docere norunt, et qui homines non ratione ducere, sed metu ita continere student, ut malum potius fugiant, quam virtutes ament, nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque ac ipsi fiant miseri; et ideo non mirum, si plerumque molesti et odiosi sint hominibus.

Coroll. Cupiditate, quae ex ratione oritur, bonum directe sequimur et malum indirecte fugimus.

Demonstr. Nam cupiditas, quae ex ratione oritur, ex solo laetitiae affectu, quae passio non est, oriri potest (per prop. 59. part. 3.), hoc est, ex laetitia, quae excessum habere nequit (per prop. 61. huius), non autem ex tristitia. Ac proinde haec cupiditas (per prop. 8. huius) ex cognitione boni, non autem mali oritur. Atque adeo ex ductu rationis bonum directe appetimus, et eatenus tantum malum fugimus; q. e. d.

Schol. II. Explicatur hoc corollarium exemplo aegri et sani. Comedit aeger id, quod aversatur, timore mortis; sanus autem cibo gaudet et vita sic melius fruitur, quam si mortem timeret, eamque directe vitare cuperet. Sic iudex, qui non odio aut ira etc., sed solo amore salutis publicae reum mortis damnat, sola ratione ducitur.

Propos. LXIV. Cognitio mali cognitio est inadaequata.

Demonstr. Cognitio mali (per prop. 8. huius) est ipsa tristitia, quatenus eiusdem sumus conscii. Tristitia

autem est transitio ad minorem perfectionem (per 3. affect. defin.), quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit (per prop. 6. et 7. part. 3.). Ac proinde (per defin. 2. part. 3.) passio est, quae (per prop. 3. part. 3.) ab ideis inadaequatis pendet, et consequenter (per prop. 29. part. 2.) eius cognitio, nempe mali cognitio, est inadaequata; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod si mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem.

Propos. LXV. De duobus bonis maius et de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.

Demonstr. Bonum, quod impedit, quo minus maiore bono fruamur, est revera malum; malum enim et bonum (ut in praefat. huius partis ostendimus) de rebus dicitur, quatenus easdem ad invicem comparamus, et (per eandem rationem) malum minus revera bonum est. Quare (per coroll. prop. praec.) ex rationis ductu bonum tantum maius et malum minus appetemus seu sequemur; q. e. d.

Coroll. Malum minus pro maiore bono ex rationis ductu sequemur, et bonum minus, quod causa est maioris mali, negligemus. Nam malum, quod hic dicitur minus, revera bonum est, et bonum contra malum. Quare (per coroll. prop. praec.) illud appetemus, et hoc negligemus; q. e. d.

Propos. XLVI. Bonum maius futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus, quod causa est futuri alicuius mali, ex rationis ductu appetemus.

Demonstr. Si mens rei futurae adaequatam posset habere cognitionem, eodem affectu erga rem futuram, ac erga praesentem afficeretur (per prop. 62. huius). Quare quatenus ad ipsam rationem attendimus, ut in hac propositione nos facere supponimus, res eadem est, sive maius bonum vel malum futurum, sive praesens supponatur. Ac proinde (per prop. 65. huius) bonum futurum maius prae minore praesenti etc. appetemus; q. e. d.

Coroll. Malum praesens minus, quod est causa maioris futuri boni, ex rationis ductu appetemus, et bonum

praesens minus, quod causa est maioris futuri mali, negligemus. Hoc coroll. se habet ad praeced. propos. ut coroll. prop. 65. ad ipsam prop. 65.

Schol. Si igitur haec cum iis conferantur, quae in hac parte usque ad propositionem 18. de affectuum viribus ostendimus, facile videbimus, quid homo, qui solo affectu seu opinione, homini, qui ratione ducitur, intersit. Ille enim, velit nolit, ea quae maxime ignorat agit; hic autem nemini nisi sibi morem gerit, et ea tantum agit, quae in vita prima esse novit, quaeque propterea maxime cupit; et ideo illum servum, hunc autem liberum voco, de cuius ingenio et vivendi ratione pauca adhuc notare libet.

Propos. LXVII. Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.

Demonstr. Homo liber, hoc est, qui ex solo rationis distamine vivit, mortis metu non ducitur (per prop. 63. huius), sed bonum directe cupit (per coroll. eiusdem prop.), hoc est (per prop. 24. huius) agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi. Atque adeo nihil minus, quam de morte cogitat, sed eius sapientia vitae est meditatio; q. e. d.

Propos. LXVIII. Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quam diu liberi essent.

Demonstr. Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione. Qui itaque liber nascitur et liber manet, non nisi adaequatas ideas habet, ac proinde mali conceptum habet nullum (per coroll. prop. 64. huius), et consequenter (nam bonum et malum correlata sunt) neque boni; q. e. d.

Schol. Huius propositionis hypothesin falsam esse, nec posse concipi nisi quatenus ad solam naturam humanam, seu potius ad Deum attendimus, non quatenus infinitus, sed quatenus tantummodo causa est, cur homo existat, patet ex. 4. propositione huius partis. Atque hoc et alia, quae iam demonstravimus, videntur a Mose significari in illa primi hominis historia. In ea enim nulla alia Dei potentia concipitur, quam illa, qua hominem creavit, hoc est, potentia, qua hominis solummodo utilitati consuluit; atque eatenus narratur, quod Deus homini libero

prohibuerit, ne de arbore cognitionis boni et mali comederet, et quod, simulac de ea comederet, statim mortem metueret potius, quam vivere cuperet: deinde, quod inventa ab homine uxore, quae cum sua natura prorsus conveniebat, cognovit nihil posse in natura dari, quod ipsi posset illa esse utilius; sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit (vid. prop. 27. part. 3.) et libertatem suam amittere, quam patriarchae postea recuperaverunt, ducti spiritu Christi, hoc est, Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit, et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, ut supra (per prop. 37. huius) demonstravimus.

Propos. LXIX. Hominis liberi virtus aeque magna cernitur in declinandis, quam in superandis periculis.

Demonstr. Affectus coërceri nec tolli potest, nisi affectu contrario et fortiore affectu coërcendo (per prop. 7. huius). At caeca audacia et metus affectus sunt, qui aeque magni possunt concipi (per prop. 5. et 3. huius). Ergo aeque magna animi virtus seu fortitudo (huius definitionem vide in schol. prop. 59. part. 3.) requiritur ad audaciam, quam ad metum coërcendum, hoc est (per defin. 40. et 41. affect.) homo liber eadem animi virtute pericula declinat, qua eadem superare tentat; q. e. d.

Coroll. Homini igitur libero aeque magnae animositati fuga in tempore, ac pugna ducitur; sive homo liber eadem animositate seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit.

Schol. Qui animositas sit, vel quid per ipsam intelligam, in scholio prop. 59. part. 3. explicui. Per periculum autem id omne intelligo, quod potest esse causa alicuius mali, nempe tristitiae, odii, discordiae etc.

Propos. LXX. Homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet.

Demonstr. Unusquisque ex suo ingenio iudicat, quid bonum sit (vide schol. prop. 39. part. 3.). Ignarus igitur, qui in aliquem beneficium contulit, id ex suo ingenio aestimabit, et si minoris ab eo, cui datum est, estimari videat, contristabitur (per prop. 42. part. 3.). At homo liber re-

liquos homines amicitia sibi iungere (per prop. 37. huius), nec paria hominibus beneficia ex eorum affectu referre; sed se et reliquos libero rationis iudicio ducere et ea tantum agere studet, quae ipse prima esse novit. Ergo homo liber, ne ignaris odio sit, et ne eorum appetitui, sed soli rationi obsequatur, eorum beneficia, quantum potest, declinare conabitur; q. e. d.

Schol. Dico quantum potest. Nam quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum auxilium, quo nullum praestabilius est, afferre queunt. Atque adeo saepe fit, ut necesse sit ab iisdem beneficium accipere, et consequenter iisdem contra ex eorum ingenio congratulari. Ad quod accedit, quod etiam in declinandis beneficiis cautio esse debet, ne videamur eosdem contemnere, vel prae avaritia remunerationem timere, atque ita, dum eorum odium fugimus, eo ipso in eorum offensionem incurramus. Quare in declinandis beneficiis ratio utilis et honesti habenda est.

Propos. LXXI. Soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt.

Demonstr. Soli homines liberi sibi invicem utilissimi sunt et maxima amicitiae necessitudine invicem iunguntur (per prop. 35. huius et 1. eius coroll.), parique amoris studio sibi invicem benefacere conantur (per prop. 37. huius). Adeoque (per 34. affect. defin.) soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt; q. e. d.

Schol. Gratia, quam homines, qui caeca cupiditate ducuntur, invicem habent, mercatura seu aucupium potius, quam gratia plerumque est. Porro ingratitudo affectus non est. Est tamen ingratitudo turpis, quia plerumque hominem nimio odio ira vel superbia vel avaritia etc. affectum esse indicat. Nam qui prae stultitia dona compensare nescit, ingratus non est, et multo minus ille, qui donis non movetur meretricis, ut ipsius libidini inserviat, nec furis, ut ipsius furta celet, vel alterius similis. Nam hic contra animum habere constantem ostendit, qui scilicet se nullis donis ad suam vel communem perniciem patitur corrumpi.

Propos. LXXII. Homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit.

Demonstr. Si liber homo quicquam dolo malo, quatenus liber est, ageret, id ex dictamine rationis ageret (nam eatenus tantum liber a nobis appellatur); atque adeo dolo malo agere virtus esset (per prop. 24. huius), et consequenter (per eandem prop.) unicuique ad suum esse conservandum consultius esset, dolo malo agere, hoc est (ut per se notum), hominibus consultius esset verbis solummodo convenire, re autem invicem esse contrarios; quod (per coroll. prop. 31. huius) est absurdum. Ergo homo liber etc.; q. e. d.

Schol. Si iam quaeratur: „Quid si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, an non ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit?" respondebitur eodem modo: „Quodsi ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus hominibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne nisi dolo malo paciscantur, vires coniungere et iura habere communia, hoc est, ne revera iura habeant communia; quod est absurdum."

Propos. LXXIII. Homo, qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.

Demonstr. Homo, qui ratione ducitur, non ducitur metu ad optemperandum (per prop. 63. huius), sed quatenus suum esse ex rationis dictamine conservare conatur, hoc est (per schol. prop. 66. huius) quatenus libere vivere conatur, communis vitae et utilitatis rationem tenere (per prop. 37. huius), et consequenter (ut in schol. 2. prop. 37. huius ostendimus) ex communi civitatis decreto vivere cupit. Cupit ergo homo, qui ratione ducitur, ut liberius vivat, communia civitatis iura tenere; q. e. d.

Schol. Haec et similia, quae de vera hominis libertate ostendimus, ad fortitudinem, hoc est (per schol. prop. 59. part. 3.) ad animositatem et generositatem referuntur. Nec operae pretium duco, omnes fortitudinis proprietates hic separatim demonstrare, et multo minus, quod vir fortis neminem odio habeat, nemini irascatur, invideat, indignetur, neminem despiciat, minimeque superbiat. Nam haec et omnia, quae ad veram vitam et religionem spectant, facile ex propositione 37. et 46. huius partis convincuntur; nempe quod odium amore contra vincendum sit, et quod unusquisque, qui ratione ducitur,

bonum, quod sibi appetit, reliquis etiam ut sit, cupiat. Ad quod accedit id, quod in scholio propositionis 50. huius partis et aliis in locis notavimus, quod scilicet vir fortis hoc apprime sonsideret, nempe quod omnia ex necessitate divinae naturae sequantur, ac proinde quicquid molestum et malum esse cogitat et quicquid praeterea impium, horrendum, iniustum et turpe videtur, ex eo oritur, quod res ipsas perturbate, mutilate et confuse concipit; et hac de causa apprime conatur res, ut in se sunt, concipere et verae cognitionis impedimenta amovere, ut sunt odium, ira, invidia, irrisio, superbia et reliqua huiusmodi, quae in praecedentibus notavimus; atque adeo, quantum potest, conatur, uti diximus, bene agere et laetari. Quousque autem humana virtus ad haec consequenda se extendat et quid possit, in sequenti parte demonstrabo.

Appendix. Quae in hac parte de recta vivendi ratione tradidi, non sunt ita disposita, ut uno adspectu videri possint, sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio facilius deducere potuerim. Eadem igitur hic recolligere et ad summa capita redigere proposui.

Cap. I. Omnes nostri conatus seu cupiditates ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur, ut vel per ipsam solam tanquam per proximam suam causam possint intelligi vel quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis individuis non potest adaequate concipi.

Cap. II. Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possint intelligi, sunt illae, quae ad mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero cupiditates ad mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet. Et ideo illae recte actiones, hae autem passiones vocantur. Illae namque nostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam et mutilatam cognitionem.

Cap. III. Nostrae actiones, hoc est, cupiditates illae, quae hominis potentia seu ratione definiuntur, semper bonae sunt; reliquae autem tam bonae, quam malae possunt esse.

Cap. IV. In vita itaque apprime utile est, intellectum

seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur. At intellectum perficere nihil etiam aliud est, quam Deum Deique attributa et actiones, quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere. Quare hominis, qui ratione ducitur, finis ultimus, hoc est, summa cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum.

Cap. V. Nulla igitur vita rationalis est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem iuvant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur. Quae autem contra impediunt, quo minus homo rationem perficere et rationali vita frui possit, eas solummodo malas esse dicimus.

Cap. VI. Sed quia omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest, nisi a causis externis; nempe quatenus pars est totius naturae, cuius legibus humana natura obtemperare, et cui infinitis modis paene sese accomodare cogitur.

Cap. VII. Nec fieri potest, ut homo non sit naturae pars, et communem eius ordinem non sequatur; sed si inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt, eo ipso hominis agendi potentia iuvabitur et fovebitur. At si contra inter talia sit, qua cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accomodare poterit.

Cap. VIII. Quicquid in rerum nutura datur, quod iudicamus malum esse, sive posse impedire, quo minus existere et vita rationali frui queamus, id a nobis removere ea via, quae securior videtur, licet; et quicquid contra datur, quod iudicamus bonum sive utile esse ad nostrum esse conservandum et vita rationali fruendum, id ad nostrum usum capere et eo quocumque modo uti nobis licet. Et absolute id unicuique summo naturae iure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre iudicat.

Cap. IX. Nihil magis cum natura alicuius rei convenire potest, quam reliqua eiusdem speciei individua; adeoque (per cap. 7.) nihil homini ad suum esse conser-

vandum et vita rationali fruendum utilius datur, quam homo, qui ratione ducitur. Deinde quia inter res singulares nihil novimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius, nulla ergo re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant.

Cap. X. Quatenus homines invidia aut aliquo odii affectu in se invicem feruntur, eatenus invicem contrarii sunt, et consequenter eo magis timendi, quo plus possunt, quam reliqua naturae individua.

Cap. XI. Animi tamen non armis, sed amore et generositate vincuntur.

Cap. XII. Hominibus apprime utile est, consuetudines iungere, seseque iis vinculis adstringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiis inserviunt.

Cap. XIII. Sed ad haec ars et vigilantia requiritur. Sunt enim homines varii (nam rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt), et tamen plerumque invidi et magis ad vindictam, quam ad misericordiam proclives. Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est. At qui contra homines carpere et vitia potius exprobrare, quam virtutes docere et hominum animos non firmare, sed frangere norunt, ii et sibi et reliquis molesti sunt. Unde multi, prae nimia scilicet animi impatientia falsoque religionis studio inter bruta potius, quam inter homines vivere maluerunt; ut pueri vel adolescentes, qui parentum iurgia aequo animo ferre nequeunt, militatum confugiunt et incommoda belli et imperium tyrannidis prae domesticis commodis et paternis admonitionibus eligunt, et quidvis oneris sibi imponi patiuntur, dummodo parentes ulciscantur.

Cap. XIV. Quamvis igitur homines omnia plerumque ex sua libidine moderentur, ex eorum tamen communi societate multo plura commoda, quam damna sequuntur. Quare satius est eorum iniurias aequo animo ferre, et studium iis adhibere, quae concordiae et amicitiae conciliandae inserviunt.

Cap. XV. Quae concordiam gignunt, sunt illa, quae ad iustitiam, aequitatem et honestatem rereferuntur. Nam homines praeter id, quod iniustum et

iniquum est, etiam aegre ferunt, quod turpe habetur, sive quod aliquis receptos civitatis mores aspernatur. Amori autem conciliando illa apprime necessaria sunt, quae ad religionem et pietatem spectant. De quibus vide schol. 1. et 2. prop. 37. et schol. prop. 46. et schol. prop. 73. part. 4.

Cap. XVI. Solet praeterea concordia ex metu plerumque gigni; sed sine fide. Adde, quod metus ex animi impotentia oritur et propterea ad rationis usum non pertinet, ut nec commiseratio, quamvis pietatis speciem prae se ferre videatur.

Cap. XVII. Vincuntur praeterea homines etiam largitate, praecipue ii, qui non habent, unde comparare possint illa, quae ad vitam sustentandam necessaria sunt. Attamen unicuique indigenti auxilium ferre, vires et utilitatem viri privati longe superat. Divitiae namque viri privati longe impares sunt ad id suppeditandum. Unius praeterea viri facultas limitatior est, quam ut omnes sibi possit amicitia iungere; quare pauperum cura integrae societati incumbit et ad communem tantum utilitatem spectat.

Cap. XVIII. In beneficiis accipiendis et gratia referenda alia prorsus debet esse cura, de qua vide schol. prop. 70. et schol. prop. 71. part. 4.

Cap. XIX. Amor praeterea meretricius, hoc est, generandi libido, quae ex forma oritur, et absolute omnis amor, qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit, facile in odium transit, nisi, quod peius est, species delirii sit, atque tum magis discordia, quam concordia fovetur. Vid. coroll. prop. 31. part. 3.

Cap. XX. Ad matrimonium quod attinet, certum est, ipsum cum ratione convenire, si cupiditas miscendi corpora non ex sola forma, sed etiam ex amore liberos procreandi et sapienter educandi ingeneretur; et praeterea, si utriusque, viri scilicet et feminae, amor non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habeat.

Cap. XXI. Gignit praeterea adulatio concordiam, sed foedo servitutis crimine vel perfidia; nulli quippe magis adulatione capiuntur, quam superbi, qui primi esse volunt, nec sunt.

Cap. XXII. Abiectioni falsa pietatis et religionis species inest. Et quamvis abiectio superbiae sit contraria,

est tamen abiectus superbo proximus. Vide schol. prop. 57. part. 4.

Cap. XXIII. Confert praterea concordiae pudor in iis tantum, quae celari non possunt. Deinde, quia ipse pudor species est tristitiae, ad rationis usum non spectat.

Cap. XXIV. Caeteri tristitiae erga homines affectus directe iustitiae, aequitati, honestati, pietati et religioni opponuntur, et quamvis indignatio aequitatis speciem prae se ferre videatur, ibi tamen sine lege vivitur, ubi unicuique de factis alterius iudicium ferre, et suum vel alterius ius vindicare licet.

Cap. XXV. Modestia, hoc est, cupiditas hominibus placendi, quae ex ratione determinatur, ad pietatem (ut in schol. prop. 37. part. 4. diximus) refertur. Sed si ex affectu oriatur, ambitio est sive cupiditas, qua homines falsa pietatis imagine plerumque discordias et seditiones concitant. Nam qui reliquos consilio aut re iuvare cupit, ut simul summo fruantur bono, is apprime studebit, eorum sibi amorem conciliare; non autem eos in admirationem traducere, ut disciplina ex ipso habeat vocabulum, nec ullas absolute invidiae causas dare. In communibus deinde colloquiis cavebit hominum vitia referre, et de humana impotentia non nisi parce loqui curabit; at largiter de humana virtute seu potentia, et qua via possit perfici, ut sic homines non ex metu aut aversione, sed solo laetitiae affectu moti ex rationis praescripto, quantum in se est, conentur vivere.

Cap. XXVI. Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cuius mente gaudere et quod nobis amicitia aut aliquo consuetudinis genere iungere possumus; adeoque quicquid in rerum natura extra homines datur, id nostrae utilitatis ratio conservare non postulat, sed pro eius vario usu conservare, destruere, vel quocumque modo ad nostrum usum adaptare nos docet.

Cap. XXVII. Utilitas, quam ex rebus, quae extra nos sunt, capimus, est praeter experientiam et cognitionem, quam acquirimus ex eo, quod easdem observamus et ex his formis in alias mutamus, praecipua corporis conservatio; et hac ratione res illae imprimis utiles sunt, quae corpus ita alere et nutrire possunt, ut eius omnes partes officio suo recte fungi queant. Nam quo corpus aptius est, ut pluribus modis possit affici et corpora externa pluribus modis afficere, eo mens ad cogitandum est aptior.

Vide prop. 38. et 39. part. 4. At huius notae perpauca in natura esse videntur. Quare ad corpus, ut requiritur, nutriendum necesse est multis naturae diversae alimentis uti: quippe humanum corpus ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo alimento indigent et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura concipiendum.

Cap. XXVIII. Ad haec autem comparandum vix uniuscuiusque vires sufficerent, nisi homines operas mutuas traderent. Verum omnium rerum compendium pecunia attulit. Unde factum, ut eius imago mentem vulgi maxime occupare soleat; quia vix ullam laetitiae speciem imaginari possunt, nisi concomitante nummorum idea tanquam causa.

Cap. XXIX. Sed hoc vitium eorum tantum est, qui non ex indigentia, nec propter necessitates nummos quaerunt, sed quia lucri artes didicerunt, quibus se magnifice efferunt. Caeterum corpus ex consuetudine pascunt; sed parce, quia tantum de suis bonis se perdere credunt, quantum sui corporis conservationi impendunt. At qui verum nummorum usum norunt et divitiarum modum ex sola indigentia moderantur, paucis contenti vivunt.

Cap. XXX. Quum igitur res illae sint bonae, quae corporis partes iuvant, ut suo officio fungantur, et laetitia in eo consistat, quod hominis potentia, quatenus mente et corpore constat, iuvatur vel augetur; sunt ergo illa omnia, quae laetitiam afferunt, bona. Attamen quoniam contra non eum in finem res agunt, ut nos laetitia afficiant, nec earum agendi potentia ex nostra utilitate temperatur, et denique quoniam laetitia plerumque ad unam corporis partem potissimum refertur; habent ergo plerumque laetitiae affectus (nisi ratio et vigilantia adsit), et consequenter cupiditates etiam, quae ex iisdem generantur, excessum. Ad quod accedit, quod ex affectu id primum habemus, quod in praesenti suave est, nec futura aequali animi affectu aestimare possumus. Vide schol. prop. 44. et schol. prop. 60. part. 4.

Cap. XXXI. At superstitio id contra videtur statuere bonum esse, quod tristitiam, et id contra malum, quod laetitiam affert. Sed, ut iam diximus (vide schol. prop. 45. part. 4.), nemo, nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur. Nam quo maiori laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, et consequenter eo magis

de natura divina participamus; nec laetitia umquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur. At qui contra metu ducitur et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Cap. XXXII. Sed humana potentia admodum limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur; atque adeo potestatem absolutam non habemus, res, quae extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi. Attamen ea quae nobis eveniunt contra id, quod nostrae utilitatis ratio postulat, aequo animo feremus, si conscii simus nos functos nostro officio fuisse, et potentiam, quam habemus, non potuisse se eo usque extendere, ut eadem vitare possemus, nosque partem totius naturae esse, cuius ordinem sequimur. Quod si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam quatenus intelligimus, nihil appetere nisi id, quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.

Ethices

Pars Quinta.

De potentia intellectus seu de libertate humana.

Praefatio.

Transeo tandem ad alteram ethices partem, quae est de modo sive via, quae ad libertatem ducit. In hac ergo de potentia rationis agam ostendens, quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde, quid mentis libertas seu beatitudo sit; ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodo autem et qua via debeat intellectus perfici, et qua deinde arte corpus sit curandum, ut possit suo officio recte fungi, huc non pertinet; hoc enim ad medicinam, illud autem ad logicam spectat. Hic igitur, ut dixi, de sola mentis seu rationis potentia agam, et ante omnia, quantum et quale imperium in affectus habeat ad eosdem coërcendum et moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere, iam supra demonstravimus. Stoici tamen putarunt, eosdem a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis coacti sunt fateri, usum et studium non parvum requiri ad eosdem coërcendum et moderandum. Quod quidam exemplo duorum canum (si recte memini), unius scilicet domestici, alterius venatici, conatus est ostendere; nempe quia usu efficere tandem potuit, ut domesticus venari, venaticus contra a leporibus sectandis abstinere assuesceret. Huic opinioni non parum favet Cartesius. Nam statuit animam seu mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri, glandulae scilicet

pineali dictae, cuius ope mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et obiecta externa sentit, quamque mens eo solo, quod vult, varie movere potest. Hanc glandulam in medio cerebri ita suspensam esse statuit, ut minimo spirituum animalium motu possit moveri. Deinde statuit, quod haec glans tot variis modis in medio cerebro suspendatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, et quod praeterea tot varia vestigia in eadem imprimantur, quot varia obiecta externa ipsos spiritus animales versus eandem propellunt; unde fit, ut si glans postea ab animae voluntae illam diversimode movente hoc aut illo modo suspendatur, quo semel fuit suspensa a spiritibus hoc aut illo modo agitatis tum ipsa glans ipsos spiritus animales eodem modo propellet et determinabit, ac antea a simili glandulae suspensione repulsi fuerant. Praeterea statuit, unamquamque mentis voluntatem natura esse unitam certo cuidam glandis motui. Ex gr. si quis voluntatem habet obiectum remotum intuendi, haec voluntas efficiet, ut pupilla dilatetur; sed si de sola dilatanda pupilla cogitet, nihil proderit eius rei habere voluntatem, quia natura non iunxit motum glandis, qui inservit impellendis spiritibus versus nervum opticum modo conveniente dilatandae vel contrahendae pupillae cum voluntate eandem dilatandi vel contrahendi; sed demum cum voluntate intuendi obiecta remota vel proxima. Denique statuit, quod, etsi unusquisque motus huius glandulae videatur connexus esse per naturam singulis ex nostris cogitationibus ab initio nostrae vitae, aliis tamen per habitum possunt iungi, quod probare conatur de passionibus animae art. 50. part. 1. Ex his concludit, nullam esse tam imbecillem animam, quae non possit, quum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas passiones. Nam hac, ut ab eo definiuntur, sunt perceptiones aut sensus aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum. At quandoquidem cuilibet voluntati possumus iungere motum quemcumque glandis, et consequenter spirituum, et determinatio voluntatis a sola nostra potestate pendet. Si igitur nostram voluntatem certis et firmis iudiciis, secundum quae nostrae vitae actiones dirigere volumus, determinemus et motus passionum, quas habere volumus, hicse iudiciis iungamus, imperium acquiremus absolutum in nostras passiones. Haec est clarissimi huius viri sen-

18*

tentia (quantum ex ipsius verbis coniicio), quam ego vix credidissem a tanto viro prolatam esse, si minus acuta fuisset. Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare nisi quod clare et distincte perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualiates res obscuras voluerint explicare, hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiorem. Quid, quaeso, per mentis et corporis unionem intelligit? Quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille mentem a corpore adeo distinctam conceperat, ut nec huius unionis, nec ipsius mentis ullam singularem causam assignare potuerit, sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius universi, hoc est, ad Deum recurrere. Deinde pervelim scire: quot motus gradus potest glandulae isti pineali mens tribuere, et quanta cum vi eandem suspensam tenere potest? Nam nescio an haec glans tardius vel celerius a mente circumagatur, quam a spiritibus animalibus, et an motus passionum, quos firmis iudiciis arcte iunximus, non possint ab iisdem iterum a causis corporeis disiungi; ex quo sequeretur, ut, quamvis mens firmiter proposuerit contra pericula ire, atque huic decreto motus audaciae iunxerit, viso tamen periculo glans ita suspendatur, ut mens non nisi de fuga possit cogitare. Et sane quum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter mentis et corporis potentiam seu vires; et consequenter huius vires nequaquam viribus illius determinari possunt. His adde, quod nec haec glans ita in medio cerebro sita reperiatur, ut tam facile totque modis circumagi possit, et quod non omnes nervi ad cavitates usque cerebri protendantur. Denique omnia, quae de voluntate eiusque libertate asserit, omitto, quandoquidem haec falsa esse satis superque ostenderim. Igitur quia mentis potentia, ut supra ostendi, sola intelligentia definitur, affectuum remedia, quae omnes experiri quidem, sed non accurate observare, nec distincte videre credo, sola mentis cognitione determinabimus, et ex eadem illa omnia, quae ad ipsius beatitudinem spectant, deducemus.

Axiomata.

I. Si in eodem subiecto duae contrariae actiones excitentur, debebit necessario vel in utraque, vel in una sola mutatio fieri, donec desinant contrariae esse.

II. Effectus potentia definitur potentia ipsius causae, quatenus eius essentia per ipsius causae essentiam explicatur vel definitur.

Patet hoc axioma ex prop. 7. part. 3.

Propositiones.

Propos. I. Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.

Demonstr. Ordo et connexio idearum idem est (per prop. 7. part. 2.) ac ordo et connexio rerum, et vice versa ordo et connexio rerum idem est (per coroll. prop. 6. et 7. part. 2.) ac ordo et connexio idearum. Qare sicuti ordo et connexio idearum in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis (per prop. 18. part. 2.), sic vice versa (per prop. 2. part. 3.) ordo et connexio affectionum corporis fit, prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente; q. e. d.

Propos. II. Si animi commotionem seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus et aliis iungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur.

Demonstr. Id enim, quod formam amoris vel odii constituit, est laetitia vel tristitia concomitante idea causae externae (per defin. 6. et 7. affect.). Hac igitur sublata amoris vel odii forma simul tollitur; adeoque hi affectus, et qui ex his oriuntur, destruuntur; q. e. d.

Propos. III. Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.

Demonstr. Affectus, qui passio est, idea est confusa (per gener. affect. defin.). Si itaque ipsius affectus claram et distinctam formemus ideam, haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam mentem refertur, non nisi ratione distinguetur (per prop. 21. part. 2. cum eiusdem schol.); adeoque (per prop. 3. part. 3.) affectus desinet esse passio; q. e. d.

Coroll. Affectus igitur eo magis in nostra potestate est et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior.

Propos. IV. Nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum.

Demonstr. Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate (per prop. 38. part. 2). Adeoque (per prop. 12. et lemma 2. quod habetur post schol. prop. 13. part. 2.) nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, nullum esse affectum, cuius non possumus aliquem clarum et distinctum formare conceptum. Est namque affectus corporis affectionis idea (per gen. affect. defin.), quae propterea (per prop. praec.) aliquem clarum et distinctum involvere debet conceptum.

Schol. Quandoquidem nihil datur, ex quo aliquis effectus non sequatur (per prop. 36. part. 1.), et quicquid ex idea, quae in nobis est adaequata, sequitur, id omne clare et distincte intelligimus (per prop. 40. part. 2.); hinc sequitur, unumquemque potestatem habere, se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur. Huic igitur rei praecipue danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clare et distincte cognoscamus, ut sic mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clare et distincte percipit, et in quibus plane acquiescit; atque adeo ut ipse affectus a cogitatione causae externae separatur et verus iungatur cogitationibus. Ex quo fiet, ut non tantum amor, odium etc. destruantur (per prop. 2. huius), sed ut etiam appetitus seu cupiditates, quae ex tali affectu oriri solent, excessum habere nequeant (per prop. 61. part. 4.). Nam apprime notandum est, unum eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere quam pati dicitur. Ex gr. cum natura

humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant (vide schol. prop. 31. part. 3.): qui quidem appetitus in homine, qui ratione non ducitur, passio est, quae ambitio vocatur, nec multum a superbia discrepat; et contra in homine, qui ex rationis dictamine vivit, actio seu virtus est, quae pietas appellatur. Vide schol. 1. prop. 37. part 4. et 2. demonstrat. eiusdem prop. Et hoc modo omnes appetitus seu cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur; atque eadem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur. Nam omnes cupiditates, quibus ad aliquid agendum determinamur, tam oriri possunt ab adaequatis, quam ab inadaequatis ideis. Vide prop. 59. part. 4. Atque hoc (ut eo, unde digressus sum, revertur) affectuum remedio, quod scilicet in eorum vera cognitione consistit, nullum praestantius aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest, quandoquidem nulla alia mentis potentia datur, quam cogitandi et adaequatas ideas formandi, ut supra (per prop. 3. part. 3.) ostendimus.

Propos. V. **Affectus erga rem, quam simpliciter et non ut necessariam neque ut possibilem, neque ut contingentem imaginamur, caeteris paribus omnium est maximus.**

Demonstr. Affectus erga rem, quam liberam esse imaginamur, maior est, quam erga necessariam (per prop. 49. part. 3.), et consequenter adhuc maior, quam erga illam, quam ut possibilem vel contingentem imaginamur (per prop. 11. part. 4.). At rem aliquam ut liberam imaginari nihil aliud esse potest, quam quod rem simpliciter imaginamur, dum causas, a quibus ipsa ad agendum determinata fuit, ignoramus (per illa quae in schol. prop. 35. part. 2. ostendimus). Ergo affectus erga rem, quam simpliciter imaginamur, caeteris paribus maior est, quam erga necessariam, possibilem vel contingentem, et consequenter maximus; q. e. d.

Propos. VI. **Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus maiorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.**

Demonstr. Mens res omnes necessarias esse intelligit (per prop. 29. part. 1.), et infinito causarum nexu determinari ad existendum et operandum (per prop. 28. part. 1.). Adeoque (per prop. praec.) eatenus efficit, ut ab affectibus, qui ex iis oriuntur, minus patiatur et (per prop. 48. part 3.) minus erga ipsas afficiatur; q. e. d.

Schol. Quo haec cognitio, quod scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctius et magis vivide imaginamur, versatur, eo haec mentis in affectus potentia maior est, quod ipsa etiam experientia testatur. Videmus enim tristitiam boni alicuius, quod periit, mitigari, simulac homo, qui id perdidit, considerat bonum illud servari nulla ratione potuisse. Sic etiam videmus, quod nemo miseretur infantis, propterea quod nescit loqui, ambulare, ratiocinari, et quod denique tot annos quasi sui inscius vivat. At si plerique adulti, et unus aut alter infans nascerentur, tum unumquemque misereret infantum; quia tum ipsam infantiam non ut rem naturalem et necessariam, sed ut naturae vitium seu peccatum consideraret. Et ad hunc modum plura alia notare possemus.

Propos. VII. Affectus, qui ex ratione oriuntur vel excitantur, si ratio temporis habeatur, potentiores sunt iis, qui ad res singulares referuntur, quas ut absentes contemplamur.

Demonstr. Rem aliquam ut absentem non contemplamur ex affectu, quo eandem imaginamur, sed ex eo, quod corpus alio afficitur affectu, qui eiusdem rei existentiam secludit (per prop. 17. part. 2.). Quare affectus, qui ad rem, quam ut absentem contemplamur, refertur, eius naturae non est, ut reliquas hominis actiones et potentiam superet (de quibus vide prop. 6. part. 4.), sed contra eius naturae est, ut ab iis affectionibus, quae existentiam externae eius causae secludunt, coërceri aliquo modo possit (per prop. 9. part. 4.). At affectus, qui ex rotione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates (vide rationis defin. in 2. schol. prop. 40. part. 2.), quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat), et quas semper eodem modo imaginamur (per prop. 38. part. 2.). Quare talis affectus idem semper manet, et consequenter (per ax. 1. huius) affectus, qui

eidem sunt cotrarii, quique a suis causis externis non foventur, eidem magis magisque sese accommodare debebunt, donec non amplius sint contrarii, et eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior; q. e. d.

Propos. VIII. Quo affectus aliquis a pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eo maior est.

Demonstr. Plures causae simul plus possunt, quam si pauciores essent (per prop. 7. part. 3.). Adeoque (per prop. 5. part. 4.) quo affectus aliquis a pluribus causis simul excitatur, eo fortior est; q. e. d.

Schol. Haec propositio patet etiam ex axiomate 2. huius partis.

Propos. IX. Affectus, qui ad plures et diversas causas refertur, quas mens cum ipso affectu simul contemplatur, minus noxius est, et minus per ipsum patimur, et erga unamquamque causam minus afficimur, quam alius aeque magnus affectus, qui ad unam solam vel pauciores causas refertur.

Demonstr. Affectus eatenus tantum malus seu noxius est, quatenus mens ab eo impeditur, quo minus possit cogitare (per prop. 26. et 27. part. 4.). Adeoque ille affectus, a quo mens ad plura simul obiecta contemplandum determinatur, minus noxius est, quam alius aeque magnus affectus, qui mentem vi sola unius aut pauciorum obiectorum contemplatione ita detinet, ut de aliis cogitare nequeat; quod erat primum. Deinde quia mentis essentia, hoc est (per prop. 7. part. 3.) potentia, in sola cogitatione consistit (per prop. 11. part. 3.); ergo mens per affectum, a quo ad plura simul contemplandum determinatur, minus patitur, quam per aeque magnum affectum, qui mentem in sola unius aut pauciorum obiectorum contemplatione occupatam tenet; quod erat secundum. Denique hic affectus (per prop. 48. part. 3.) quatenus ad plures causas externas refertur, est etiam erga unamquamque minor; q. e. d.

Propos. X. **Quam diu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tam diu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.**

Demonstr. Affectus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (per prop. 30. part. 4.) qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quo minus mens intelligat (per prop. 27. part. 4.). Quam diu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tam diu mentis potentia, qua res intelligere conatur (per prop. 26. part. 4.) non impeditur. Atque adeo tam diu potestatem habet claras et distinctas ideas formandi et alias ex aliis deducendi (vide 2. schol. prop. 40. et schol. prop. 47. part. 2.); et consequenter (per prop. 1. huius) tam diu potestatem habemus ordinandi et concatenandi affectiones corporis secundum ordinem ad intellectum; q. e. d.

Schol. Hac potestate recte ordinandi et concatenandi corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam (per prop. 7. huius) maior vis requiritur ad affectus secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos coërcendum, quam incertos et vagos. Optimum igitur, quod efficere possumus, quam diu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare, et rebus particularibus in vita frequenter obviis continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper. Ex. gr. inter vitae dogmata posuimus (vide prop. 46. part. 4. cum eiusdem schol.), odium amore seu generositate vincendum, non autem reciproco odio compensandum. Ut autem hoc rationis praescriptum semper in promptu habeamus, ubi usus erit, cogitandae et saepe meditandae sunt communes hominum iniuriae, et quomodo et qua via generositate optime propulsentur. Sic enim imaginem iniuriae imaginationi huius dogmatis iungemus, et nobis (per prop. 18. part. 2.) in promptu semper erit, ubi nobis iniuria afferetur. Quod si etiam in promptu habuerimus rationem nostri veri utilis ac etiam boni, quod ex mutua amicitia et communi societate sequitur, et praeterea quod ex recta vivendi ratione summa animi acquiescentia oriatur (per prop. 52. part. 4.), et quod homines, ut reliqua, ex naturae necessitate agant: tum iniuria sive odium, quod ex eadem oriri solet, minimam imaginationis partem occupabit et facile superabitur; vel si ira, quae ex maximis iniuriis oriri solet, non adeo facile superetur, superabitur tamen, quamvis non sine animi fluctuatione longe minore temporis spatio, quam si haec non ita praemeditata ha-

buissemus, ut patet ex prop. 6. 7. et 3. huius partis. De animositate ad metum deponendum eodem modo cogitandum est; enumeranda scilicet sunt et saepe imaginanda communia vitae pericula, et quomodo animi praesentia et fortitudine optime vitari et superari possunt. Sed notandum, quod nobis in ordinandis nostris cogitationibus et imaginibus semper attendendum est (per coroll. prop. 63. part. 4. et prop. 59. part. 3.) ad illa, quae in unaquaque re bona sunt, ut sic semper ex laetitiae affectu ad agendum determinemur. Ex. gr. si quis videt, se nimis gloriam sectari, de eius recto usu cogitet, et in quem finem sectanda sit, et quibus mediis acquiri possit; sed non de ipsius abusu et vanitate et hominum inconstantia vel aliis huiusmodi, de quibus nemo nisi ex animi aegritudine cogitat. Talibus enim cogitationibus ambitiosi se maxime afflictant, quando de assequendo honore, quem ambiunt, desperant; et dum iram evomunt, sapientes videri volunt. Quare certum est, eos gloriae maxime esse cupidos, qui de ipsius abusu et mundi vanitate maxime clamant. Nec hoc ambitiosis proprium, sed omnibus commune est, quibus fortuna est adversa, et animo impotentes sunt. Nam pauper etiam avarus de abusu pecuniae et divitum vitiis non cessat loqui; quo nihil aliud efficit, quam se afflictare et aliis ostendere. se non tantum paupertatem suam, sed etiam aliorum divitias iniquo animo ferre. Sic etiam qui male ab amasia excepti sunt, nihil cogitant, quam de mulierum inconstantia et fallaci animo et reliquis earendem decantatis vitiis, quae omnia statim oblivioni tradunt, simulae ab amasia iterum recipiuntur. Qui itaque suos affectus et appetitus ex solo libertatis amore moderari studet, is, quantum potest, nitetur, virtutes earumque causas noscere, et animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere; at minime hominum vitia contemplari, hominesque obtrectare et falsa libertatis specie gaudere. Atque haec qui diligenter observavit (neque enim difficilia sunt) et exercebit, nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.

Propos. XI. Quo imago aliqua ad plures res refertur, eo frequentior est seu saepius viget, et mentem magis occupat.

Demonstr. Quo enim imago seu affectus ad plures res refertur, eo plures dantur causae, a quibus excitari

et foveri potest, quas omnes mens (per hypothesin) ex ipso affectu simul contemplatur. Atque adeo affectus eo frequentior est seu saepius viget, et (per prop. 8. huius) mentem magis occupat; q. e. d.

Propos. XII. Rerum imagines facilius imaginibus, quae ad res referuntur, quas clare et distincte intelligimus, iunguntur, quam aliis.

Demonstr. Res, quas clare et distincte intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quae ex iis deducuntur (vide rationis defin. in 2. schol. prop. 40. part. 2.), et consequenter saepius (per prop. praec.) in nobis excitantur. Adeoque facilius fieri potest, ut res alias simul cum his, quam cum aliis contemplemur, et consequenter (per prop. 18. part. 2.) ut facilius cum his, quam cum aliis iungantur; q. d. d.

Propos. XIII. Quo imago aliqua pluribus aliis iuncta est, saepius viget.

Demonstr. Nam quo imago aliqua pluribus aliis iuncta est, eo (per prop. 18. part. 2.) plures causae dantur, a quibus excitari potest; q. e. d.

Propos. XIV. Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.

Demonstr. Nulla est corporis affectio, cuius aliquod clarum et distinctum non possit mens formare conceptum (per prop. 4. huius). Adeoque efficere potest (per prop. 15. part. 1.), ut omnes ad Dei ideam referantur; q. e. d.

Propos. XV. Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit.

Demonstr. Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur (per prop. 53. part. 3.), idque concomitante idea Dei (per prop. praeced.). Atque adeo (per 6. affect. defin.) Deum amat, et (per eandem rationem) eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit; q. e. d.



Propos. XVI. Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet.

Demonstr. Est enim hic amor iunctus omnibus corporis affectionibus (per prop. 14. huius), quibus omnibus fovetur (per prop. 15. huius). Atque adeo (per prop. 11. huius) mentem maxime occupare debet; q. e. d.

Propos. XVII. Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur.

Demonstr. Idea omnes, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (per prop. 32. part. 2.), hoc est (per defin. 4. part. 2.) adaequatae; atque adeo (per affect. gen. defin.) Deus expers est passionum. Deinde Deus neque ad maiorem neque ad minorem perfectionem transire potest (per 2. coroll. prop. 20. part. 1.); adeoque (per 2. et 3. affect. defin.) nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur; q. e. d.

Coroll. Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet. Nam Deus (per prop. praec.) nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur, et consequenter (per 6. et 7. affect. defin. (neminem etiam amat, neque odio habet.

Propos. XVIII. Nemo potest Deum odio habere.

Demonstr. Idea Dei, quae in nobis est, est adaequata et perfecta (per prop. 46. et 47. part. 2.). Adeoque quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus (per prop. 3. part. 3.), et consequenter (per prop. 59. part. 3.) nulla potest dari tristitia concomitante idea Dei, hoc est (per 7. affect. defin.) nemo Deum odio habere notest; q. e. d.

Coroll. Amor erga Deum in odium verti nequit.

Schol. At obiici potest, quod, dum Deum omnium rerum causam intelligimus, eo ipso Deum tristitiae causam consideramus. Sed ad hoc respondeo, quod quatenus tristitiae causas intelligimus, eatenus (per prop. 3. huius) ipsa desinit esse passio, hoc est (per prop. 59. part. 3.) eatenus desinit esse tristitia; atque adeo quatenus Deum tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur.

Propos. XIX. Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.

Demonstr. Si homo id conaretur, cuperet ergo (per coroll. prop. 17. huius) ut Deus, quem amat, non esset Deus, et consequenter (per prop. 19. part. 3.) contristari cuperet; quod (per prop. 28. part. 3.) est absurdum. Ergo qui Deum amat etc.; q. e. d.

Propos. XX. Hic erga Deum amor neque invidiae neque zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo cum Deo iunctos imaginamur.

Demonstr. Hic erga Deum amor summum bonum est, quod ex dictamine rationis appetere possumus (per prop. 28. part. 4.), et omnibus hominibus commune est (per prop. 36. part. 4.), et omnes ut eodem gaudeant, cupimus (per prop. 37. part. 4.). Atque adeo (per 23. affect defin.) invidiae affectu maculari nequit, neque etiam (per prop. 18. huius et defin. zelotypiae, quam vide in schol. prop. 35. part. 3.) zelotypiae affectu; sed contra (per prop. 31. part. 3) eo magis foveri debet, quo plures homines eodem gaudere imaginamur; q. e. d.

Schol. Possumus hoc eodem modo ostendere, nullum dari affectum, qui huic amori directe sit contrarius, a quo hic ipse amor possit destrui; atque adeo concludere possumus, hunc erga Deum amorem omnium affectuum esse constantissimum, nec quatenus ad corpus refertur, posse destrui, nisi cum ipso corpore. Cuius autem naturae sit, quatenus ad solam mentem refertur, postea videbimus. Atque his omnia affectuum remedia, sive id omne, quod mens in se sola considerata adversus affectus potest, comprehendi. Ex quibus apparet, mentis in affectus potentiam consistere 1. in ipsa affectuum cognitione. Vide schol. prop. 4. huius. 2. In eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat. Vide prop. 2. cum eodem schol. et prop. 4. huius. 3. In tempore, quo affectiones, quae ad res quas intelligimus referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse seu mutilate concipimus. Vide prop. 7. huius. 4. In multitudine causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates vel ad Deum referuntur,

foventur. Vide prop. 9. et 11. huius. 5. Denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare et invicem concatenare potest. Vide schol. prop. 10. et insuper prop. 12. 13. et 14. huius. Sed ut haec mentis in affectus potentia melius intelligatur, venit apprime notandum, quod affectus a nobis magni appellantur, quando unius hominis affectum cum affectu alterius comparamus, et unum magis, quam alium eodem affectu conflictari videmus; vel quando unius eiusdemque hominis affectus ad invicem comparamus, eundemque uno affectu magis, quam alio affici sive moveri comperimus. Nam (per prop. 5. part. 4.) vis cuiuscumque affectus definitur potentia causae externae cum nostra comparata. At mentis potentia sola cognitione definitur; impotentia autem seu passio a sola cognitionis privatione, hoc est, ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur. Ex quo sequitur, mentem illam maxime pati, cuius maximam partem ideae inadaequatae constituunt, ita ut magis per id, quod patitur, quam per id quod agit, dignoscatur; et illam contra maxime agere, cuius maximam partem ideae adaequatae constituunt, ita ut, quamvis huic tot inadaequatae ideae, quam illi insint, magis tamen per illas, quae humanae virtuti tribuuntur, quam per has, quae humanam impotentiam arguunt, dignoscatur. Deinde notandum, animi aegritudines et infortunia potissimum originem trahere ex nimio amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia, et cuius nunquam compotes esse possumus. Nam nemo de re ulla, nisi quam amat, sollicitus anxiusve est, neque iniuriae, suspiciones, inimicitiae etc. oriuntur, nisi ex amore erga res, quarum nemo potest revera esse compos. Ex his itaque facile concipimus, quid clara et distincta cognitio, et praecipue tertium illud cognitionis genus (de quo vide schol. prop. 47. part. 2.), cuius fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectus potest, quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolute tollit (vide prop. 3. cum schol. prop. 4. huius), saltem efficit, ut minimam mentis partem constituant. Vide prop. 14. huius. Deinde amorem gignit erga rem immutabilem et aeternam (vide prop. 15. huius), et cuius revera sumus compotes (vide prop. 45. part. 2.), et propterea nullis vitiis, quae in communi amore insunt, inquinari, sed qui semper maior ac maior esse potest (per prop. 15. huius), et mentis maximam partem occupare (per prop. 16. huius) lateque afficere. Atque his omnia, quae praesentem hanc

vitam spectant, absolvi. Nam quod in huius scholii principio dixi, me his paucis omnia affectum remedia amplexum esse, facile poterit unusquisque videre, qui ad haec, quae in hoc scholio diximus, et simul ad mentis eiusque affectuum definitiones, et denique ad propos. 1. et 3. part. 3. attenderit. Tempus igitur iam est, ut ad illa transeam, quae ad mentis durationem sine relatione ad corpus pertinent.

Propos. XXI. Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante corpore.

Demonstr. Mens actualem sui corporis existentiam non exprimit, neque etiam corporis affectiones ut actuales concipit, nisi durante corpore (per coroll. prop. 8. part. 2), et consequenter (per prop. 26. part. 2.) nullum corpus ut actu existens concipit, nisi durante suo corpore. Ac proinde nihil imaginari (vide imaginat. defin. in schol. prop. 17. part. 2.), neque rerum praeteritarum recordari potest, nisi durante corpore (vide defin. memoriae in schol. prop. 18. part. 2.); q. e. d.

Propos. XXII. In Deo tamen datur necessario idea, qua huius et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.

Demonstr. Deus non tantum est causa huius et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae (per prop. 25. part. 1.), quae propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi (per ax. 4. part. 1.), idque aeterna quadam necessitate (per prop. 16. part. 1.), qui quidem conceptus necessario in Deo dari debet (per prop. 3. part. 2.); q. e. d.

Propos. XXIII. Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est.

Demonstr. In Deo datur necessario conceptus seu idea, quae corporis humani essentiam exprimit (per prop. praec.), quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam mentis humanae pertinet (per prop. 13. part. 2.). Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem

existentiam, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit, hoc est (per coroll. prop. 8. part. 2.) ipsi durationem non tribuimus nisi durante corpore. Quum tamen aliquid nihilo minus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur (per prop. praec.), erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum; q. e. d.

Schol. Est, uti diximus, haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla eius vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilo minus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante corpus exstitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc eius existentiam tempore definiri sive per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum potest dici durare, eiusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi.

Propos. XXIV. Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.

Demonstr. Patet ex coroll. prop. 25. part. 1.

Propos. XXV. Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere.

Demonstr. Tertium cognitionis genus procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum (vide huius defin. in 2. schol. prop. 40. part. 2.), et quo magis hoc modo res intelligimus, eo magis (per prop. praec.) Deum intelligimus. Ac proinde (per prop. 28. part. 4.) summa mentis virtus, hoc est (per defin. 8. part. 4.) mentis potentia seu natura,

sive (per prop. 7. part. 3.) summus conatus est res intelligere tertio cognitionis genere; q. e. d.

Propos. XXVI. Quo mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit res eodem hoc cognitionis genere intelligere.

Demonstr. Patet. Nam quatenus concipimus mentem aptam esse ae res hoc cognitionis genere intelligendum, eatenus eandem determinatam concipimus ad res eodem cognitionis genere intelligendum, et consequenter (per 1. affect. defin.) quo mens ad hoc aptior est, eo magis hoc cupit; q. e. d.

Propos. XXVII. Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.

Demonstr. Summa mentis virtus est Deum cognoscere (per prop. 28. part. 4.), sive res tertio cognitionis genere intelligere (per prop. 25. huius); quae quidem virtus eo maior est, quo mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit (per prop. 24. huius). Adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit, et consequenter (per 2. affect. defin.) summa laetitia afficitur, idque (per prop. 43. part. 2.) concomitante idea sui suaeque virtutis; ac proinde (per 25. affect. defin.) ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia; q. e. d.

Propos. XXVIII. Conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

Demonstr. Haec propositio per se patet. Nam quicquid clare et distincte intelligimus, id vel per se vel per aliud, quod per se concipitur, intelligimus; hoc est, ideae, quae in nobis clarae et distinctae sunt, sive quae ad tertium cognitionis genus referuntur (vide 2. schol. prop. 40. part. 2.), non possunt sequi ex ideis mutilatis et confusis, quae (per idem schol.) ad primum cognitionis genus referuntur, sed ex ideis adaequatis, sive (per idem schol.) ex secundo et tertio cognitionis genere. Ac proinde

(per 1. affect. defin.) cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere non potest oriri ex primo; at quidem ex secundo; q. e. d.

Propos. XXIX. Quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit; sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.

Demonstr. Quatenus mens praesentem sui corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest, et eatenus tantum potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus (per prop. 21. huius et prop. 26. part. 2.). At aeternitas per durationem explicari nequit (per defin. 8. part. 1. et ipsius explication.). Ergo mens eatenus potestatem non habet concipiendi res sub specie aeternitatis; sed quia de natura rationis est, res sub specie aeternitatis concipere (per 2. coroll. prop. 44. part. 2.), et ad mentis naturam etiam pertinet, corporis essentiam sub specie aeternitatis concipere (per prop. 23. huius), et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet (per prop. 13. part. 2.). Ergo haec potentia concipiendi res sub specie aeternitatis ad mentem non pertinet, nisi quatenus corporis essentiam sub specie aeternitatis concipit; q. e. d.

Schol. Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt, ut propos. 45. part. 2. ostendimus, cuius etiam scholium vide.

Propos. XXX. Mens nostra quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi.

Demonstr. Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (per defin. 8. part. 1.). Res igitur sub specie aeternitatis concipere est

res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam. Adeoque mens nostra quatenus se et corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque etc.; q. e. d.

Propos. XXXI. Tertium cognitionis genus pendet a mente, tanquam a formali causa, quatenus mens ipsa aeterna est.

Demonstr. Mens nihil sub aeternitatis specie concipit nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit (per prop. 29. huius), hoc est (per prop. 21. et 23. huius) nisi quatenus aeterna est. Adeoque (per prop. praec.) quatenus aeterna est, Dei habet cognitionem, quae quidem cognitio est necessario adaequata (per prop. 46. part. 2.); ac proinde mens quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta, quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt (per prop. 40. part. 2.), hoc est, ad res tertio cognitionis genere cognoscendum (vide huius defin. in 2. schol. prop. 40. part. 2.), cuius propterea mens (per defin. 1. part. 3.) quatenus aeterna est, causa est adaequata seu formalis; q. e. d.

Schol. Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior et beatior, quod adhuc clarius ex seqq. patebit. Sed hic notandum, quod, tametsi iam certi sumus, mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quae ostendere volumus, facilius explicentur et melius intelligantur, ipsam, tanquam iam inciperet esse, et res sub aetereitatis specie intelligere iam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet, modo nobis cautio sit nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis.

Propos. XXXII. Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei tanquam causa.

Demonstr. Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia, hoc est (per 25. affect. defin.) laetitia oritur, eaque concomitante idea sui (per prop. 27. huis), et consequenter (per prop. 30. huius) concomitante etiam idea Dei tanquam causa; q. e. d.

Coroll. Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (per prop. praec.) laetitia concomitante idea Dei tanquam causa, hoc est (per 6. affect. defin.) amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur (per prop. 29. huius), sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco.

Propos. XXXIII. Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.

Demonstr. Tertium enim cognitionis genus (per prop. 31. huis et ax. 3. part. 1.) est aeternum; adeoque (per idem ax. part. 1.) amor, qui ex eodem oritur, est etiam necessario aeternus; q. e. d.

Schol. Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit (per prop. praec.), habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut in coroll. prop. praec. finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod metus easdem has perfectiones, quas eidem iam accedere finximus, aeternas habuerit, idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si laetitia in transitione ad maiorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod mens ipsa perfectione sit praedita.

Propos. XXXIV. Mens non nisi durante corpore obnoxia estaffectibus, qui ad passiones referuntur.

Demonstr. Imaginatio est idea, qua mens rem aliquam ut praesentem contemplatur (vide eius defin. in schol. prop. 17. part. 2.), quae tamen magis corporis humani praesentem constitutionem, quam rei externae naturam indicat (per 2. coroll. prop. 16. part. 2.). Est igitur affectus (per gen. affect. defin.) imaginatio, quatenus corporis praesentem constitutionem indicat; atque adeo (per prop. 21. huius) mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur nullum amorem praeter amorem intellectualem esse aeternum.

Schol. Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae mentis aeternitatis esse quidem

conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt.

Propos. XXXV. Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.

Demonstr. Deus est absolute infinitus (per defin. 6. part. 1.), hoc est (per defin. 6. part. 2.). Dei natura gaudet infinita perfectione, idque (per prop. 3. part. 2.) concomitante idea sui, hoc est (per prop. 11. et ax. 1.) idea suae causae, et hoc est, quod in coroll. prop. 32. huius amorem intellectualem esse diximus.

Propos. XXXVI. Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

Demonstr. Hic mentis amor ad mentis actiones referri debet (per coroll. prop. 32. huius et per prop. 3. part. 3.), qui proinde actio est, qua mens se ipsam contemplatur concomitante idea Dei tanquam causa (per prop. 32. huius et eius coroll.), hoc est (per coroll. prop. 25. part. 1. et coroll. prop. 11. part. 2.) actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, se ipsum contemplatur concomitante idea sui. Atque adeo (per prop. praec.) hic mentis amor pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod Deus quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit.

Schol. Ex his clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor, seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur; nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria (per 25. et 30. affect.

defin.) non distinguitur, appellari potest. Nam quatenus ad Deum refertur, est (per prop. 35. huius) laetitia (liceat hoc adhuc vocabulo uti) concomitante idea sui, ut et quatenus ad mentem refertur (per prop. 27. huius). Deinde quia nostrae mentis essentia in sola cognitione consistit, cuius principium et fundamentum Deus est (per prop. 15. part. 1. et schol. prop. 47. part. 2.); hinc perspicuum nobis fit, quomodo et qua ratione mens nostra secundum essentiam et existentiam ex natura divina sequatur et continuo a Deo pendeat; quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi, (vide schol. 2. prop. 40. part. 2.) polleat, potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam quamvis in prima parte generaliter ostenderim, omnia (et consequenter mentem etiam humanam) a Deo secundum essentiam et existentiam pendere; illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cuiuscumque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur.

Propos. XXXVII. Nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere.

Demonstr. Hic intellectualis amor ex mentis natura necessario sequitur, quatenus ipsa ut aeterna veritas per Dei naturam consideratur (per prop. 33. et 29. huius). Si quid ergo daretur, quod huic amori esset contrarium, id contrarium esset vero, et consequenter id, quod hunc amorem posset tollere, efficeret, ut id, quod verum est, falsum esset; quod (ut per se notum) est absurdum. Ergo nihil in natura datur etc.; q. e. d.

Schol. Partis quartae axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur, de quo neminem dubitare credo.

Propos. XXXVIII Quo plures res secundo et tertio cognitionis genere mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur et mortem minus timet.

Demonstr. Mentis essentia in cognitione consistit (per prop. 11. part. 2.). Quo igitur mens plures res cognoscit secundo et tertio cognitionis genere, et maior eius pars remanet (per prop. 29. et 23. huius), eo consequenter (per prop. praec.) eo maior eius pars non tangitur ab affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (per prop. 30. part. 4.) qui mali sunt. Quo itaque mens plures res secundo et tertio cognitionis genere intelligit, eo maior eius pars illaesa manet, et consequenter minus ab affectibus patitur etc.; q. e. d.

Schol. Hinc intelligimus id quod in schol. prop. 39. part. 4. attigi et quod in hac parte explicare promisi; nempe quod mors eo minus est noxia, quo mentis clara et distincta cognitio maior est, et consequenter quo mens magis Deum amat. Deinde quia (per prop. 27. huius) ex tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia, hinc sequitur mentem humanam posse eius naturae esse, ut id, quod eius cum corpore perire ostendimus (vide prop. 21. huius), in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti. Sed de his mox prolixius.

Propos. XXXIX. Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cuius maxima pars est aeterna.

Demonstr. Qui corpus ad plurima agendum aptum habet, is minime affectibus, quid mali sunt, conflictatur (per prop. 38. part. 4.), hoc est (per prop. 30. part. 4.) affectibus qui naturae nostrae sunt contrarii. Atque adeo (per prop. 10. huius) potestatem habet ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum, et consequenter efficiendi (per prop. 14. huius) ut omnes corporis affectiones ad Dei ideam referantur, ex quo fiet (per prop. 15. huius) ut erga Deum afficiatur amore, qui (per prop. 16. huius) mentis maximam partem occupare sive constituere debet; ac proinde (per prop. 33. huius) mentem habet, cuius maxima pars est aeterna; q. e. d.

Schol. Quia corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin eius naturae possint esse, ut ad mentes referantur, quae magnam sui et Dei habeant cognitionem, et quarum maxima seu praecipua pars est aeterna, atque adeo ut mortem vix timeant. Sed ut haec clarius intelligantur, animadvertendum hic est, quod nos in con-

tinua vivimus variatione, et prout in melius sive in peius mutamur, eo felices aut infelices dicimur. Qui enim ex infante vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur, et contra id felicitati tribuitur, quod totum vitae spatium mente sana in corpore sano percurrere potuerimus. Et revera qui corpus habet, ut infans vel puer, ad paucissima aptum et maxime pendens a causis externis, mentem habet, quae in se sola considerata nihil fere sui, nec Dei, nec rerum sit conscia; et contra, qui corpus habet ad plurima aptum, mentem habet, quae in se sola considerata multum sui et Dei et rerum sit conscia. In hac vita igitur apprime conamur, ut corpus infantiae in aliud, quantum eius natura patitur eique conducit, mutetur, quod ad plurima aptum sit, quodque ad mentem referatur, quae sui et Dei et rerum plurimum sit conscia; atque ita ut id omne, quod ad ipsius memoriam vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicuius sit momenti, ut in schol. prop. praeced. iam dixi.

Propos. XL. Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra quo magis agit, eo perfectior est.

Demonstr. Quo unaquaeque res perfectior est, eo plus habet realitatis (per defin. 6. part. 2.), et consequenter (per prop. 3. part. 3. cum eius schol.) eo magis agit et minus patitur; quae quidem demonstratio inverso ordine eodem modo procedit; ex quo sequitur, ut res contra eo sit perfectior, quo magis agit; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, partem mentis, quae remanet, quantacumque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna (per prop. 23. et 29. huius) est intellectus, per quem solum nos agere dicimur (per prop. 3. part. 3.); illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio (per prop. 21. huius), per quam solam dicimur pati (per prop. 3. part. 3. et gen. affect. defin.). Atque adeo (per prop. praec.) illa, quantacumque ea sit, hac est perfectior; q. e. d.

Schol. Haec sunt, quae de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram. Ex quibus et simul ex prop. 21. part. 1. et aliis apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi

modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.

Propos. XLI. Quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus.

Demonstr. Primum et unicum virtutis seu recte vivendi rationis fundamentum (per coroll. prop. 22. et per prop. 24. part. 4.) est suum utile quaerere. Ad illa autem determinandum, quae ratio utilia esse dictat, nullam rationem habuimus mentis aeternitatis, quam demum in hac quinta parte novimus. Quamvis igitur tum temporis ignoraverimus, mentem esse aeternam, illa tamen, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus, prima habuimus. Atque adeo, quamvis etiam nunc hoc ipsum ignoraremus, eadem tamen rationis praescripta prima haberemus; q. e. d.

Schol. Communis vulgi persuasio alia videtur esse. Nam plerique videntur credere, se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet, et eatenus de suo iure cedere, quatenus ex legis divinae praescripto vivere tenentur. Pietatem igitur et religionem et absolute omnia, quae ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credunt, quae post mortem deponere, et pretium servitutis, nempe pietatis et religionis, accipere sperant. Nec hac spe sola, sed etiam et praecipue metu, ne diris scilicet suppliciis post mortem puniantur, inducuntur, ut ex legis divinae praescripto, quantum eorum fert tenuitas et impotens animus, vivant; et nisi haec spes et metus hominibus inessent, at contra si crederent, mentes cum corpore interire, nec restare miseris pietatis onere confectis, vivere longius, ad ingenium redirent, et ex libidine omnia moderari et fortunae potius, quam sibi parere vellent. Quae mihi non minus absurda videntur, quam si quis propterea, quod non credit, se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius et letiferis se exsaturare vellet; vel quia videt mentem non esse aeternam seu immortalem, ideo amens mavult esse et sine ratione vivere: quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur.

Propos. XLII. Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

Demonstr. Beatitudo in amore erga Deum consistit (per prop. 36. huius et eius schol.), qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur (per coroll. prop. 32. huius). Atque adeo hic amor (per prop. 59. et 3. part. 3.) ad mentem, quatenus agit, referri debet, ac proinde (per defin. 8. part. 4.) ipsa virtus est; quod erat primum. Deinde quo mens hoc amore divino seu beatudine magis gaudet, eo plus intelligit (per prop. 32. huius), hoc est (per coroll. prop. 4. huius) eo maiorem in affectus habet potentiam, et (per prop. 38. huius) eo minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur. Atque adeo ex eo, quod mens hoc amore divino seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coërcendi; et quia humana potentia ad coërcendos affectus in solo intellectu consistit. Ergo nemo beatudine gaudet, quia affectus coërcuit, sed contra potestas libidines coërcendi ex ipsa beatitudine oritur; q.e.d.

Schol. His omnia, quae de mentis in affectus potentia, quaeque de mentis libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam a causis externis, multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur; vivit praeterea sui et Dei et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit: quum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si iam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset et sine magno lobore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt.

[illegible] 125!
(d. Copisten Fehler [illegible]
Widerspruch 136 (Pag 21)

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

Immanuel Kant's
sämmtliche Werke

in 8 Bänden und einem Supplementbande.

Herausgegeben und erläutert von J. H. v. Kirchmann.

Preis cpl. 32 Mark; jeder Band auch einzeln verkäuflich.

Bd. I. Kant's Leben und Schriften. Die Kritik der reinen Vernunft.
" II. Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der Urtheilskraft.
" III. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in 2 Theilen.
" IV. Die Logik, die Anthropologie und die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
" V. Die kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik.
" VI. Die kleineren Schriften zur Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie.
" VII. Die kleineren Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft.
" VIII. Die vermischten Schriften und der Briefwechsel.
Supplementband, I. Abthlg. Die physische Geographie.
II. Abthlg. Die vier lateinischen Dissertationen.

Erläuterungen zu Kant's sämmtlichen Werken

von J. H. v. Kirchmann.

Preis 10 Mark 50 Pf.

Bei Bezug dieser vollständigsten und billigsten Ausgabe auf einmal, werden die Erläuterungen **gratis** gegeben.

René Descartes'
philosophische Werke.

Herausgegeben von J. H. von Kirchmann.

Preis 4 Mark 50 Pf.

G. W. von Leibniz.

Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, übersetzt von C. Schaarschmidt . . . . 5 ℳ —
Die Theodicee, übersetzt von J. H. von Kirchmann . . 4 ℳ 50 ₰
Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften, übersetzt von J. H. von Kirchmann . . . . 2 ℳ —

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung von
Dr. F. Ascherson,
[illegible]
sowie mehrerer namhafter Fachgelehrten
redigirt und herausgegeben
von
C. Schaarschmidt,
[illegible]
Preis pr. cpl. [illegible] Mark. Einzelne Hefte [illegible] Mark.

Die „Philosophischen Monatshefte" [illegible]

Der XVIII. Band ist im Erscheinen begriffen.

Philosophie-geschichtliches Lexikon.
Historisch-biographisches

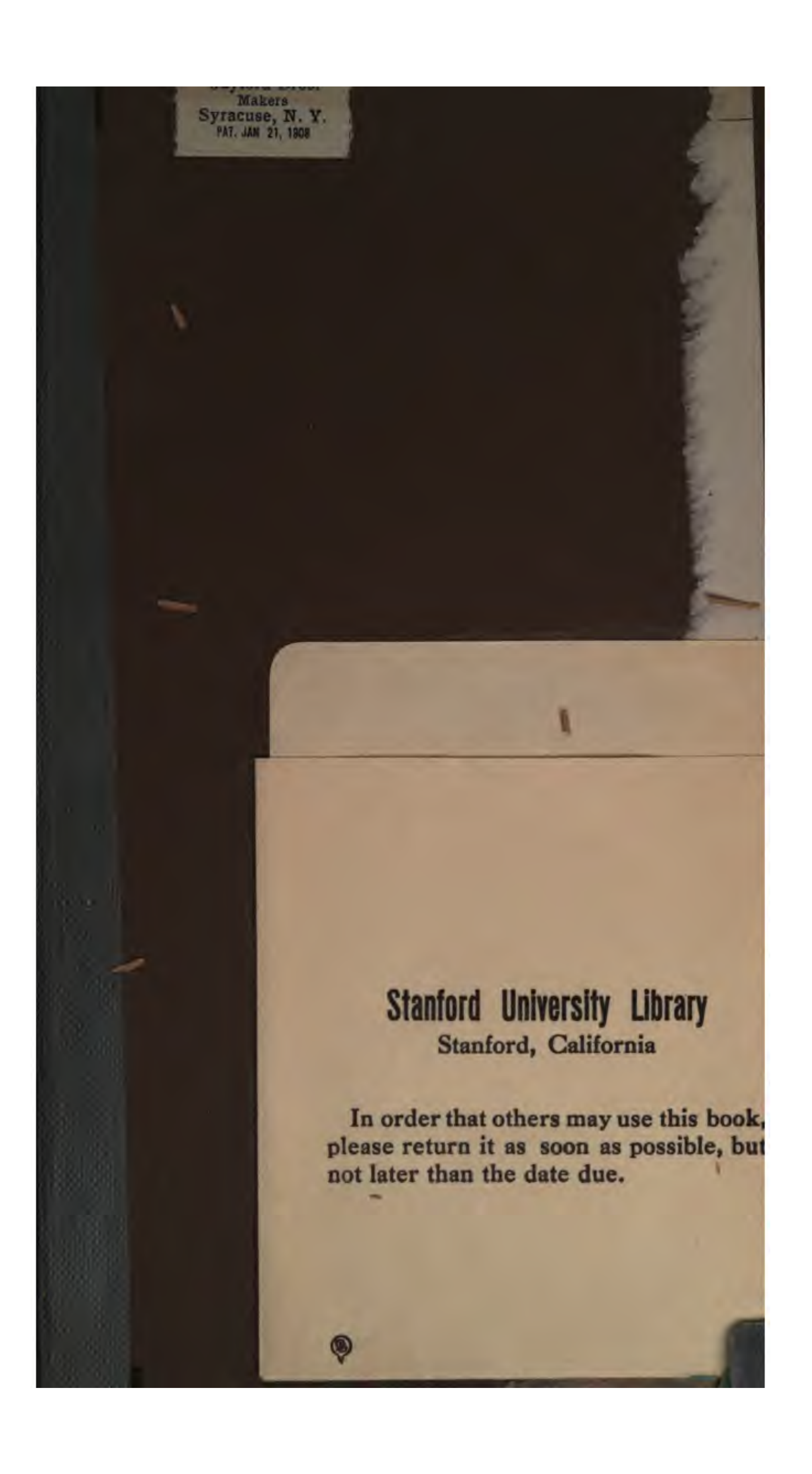
Handwörterbuch

zur
Geschichte der Philosophie
bearbeitet von
Prof. Dr. **Ludwig Noack.**
Preis [illegible] Mark.
Auch in [illegible] Heften à [illegible] zu beziehen.

Soeben erschien:

Philosophische Bibliothek

herausgegeben
von **J. H. von Kirchmann.**
Heft [illegible]
Inhalt: **Plato's** Dialog Parmenides. Uebersetzt und [illegible]
von J. H. von Kirchmann.
Preis [illegible]



Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN 21, 1908
Stanford University Library
Stanford, California
In order that others may use this book,
please return it as soon as possible, but
not later than the date due.